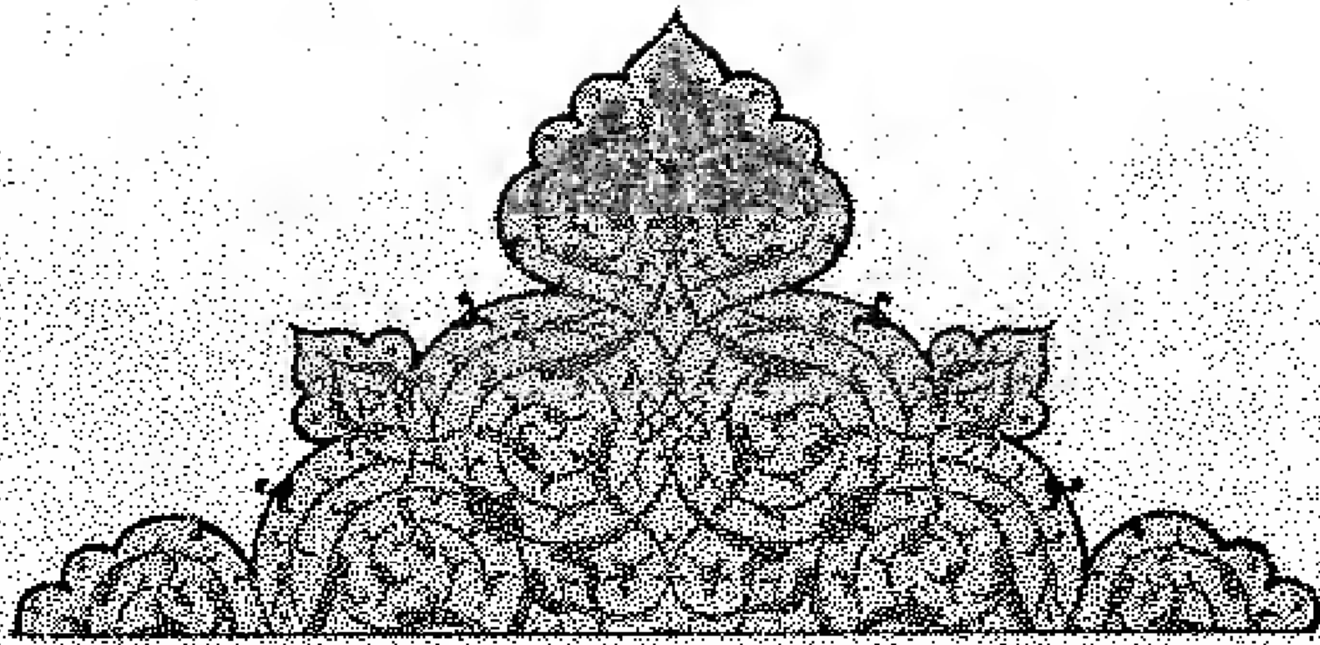


الأُسُس الإسلامية

في

فكر ابن خلدون ونظرياته

دكتور مصطفى الشكعة

طبعة مزيدة ومنقحة



الدار المصرية اللبنانية



الأسس الإسلامية

في

فكر ابن خلدون ونظرياته

الطبعة الأولى

١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م

الطبعة الثانية

١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م

الطبعة الثالثة

١٤١٣هـ - ١٩٩٢م



الدار المصرية اللبنانية   طباعة • نشر • توزيع

١٦ شارع عبد الخالق ثروت - هاتف ٣٩٢٣٥٢٥ - ٣٩٣٦٧٤٣ - فاكس: ٣٩٠٩٦١٨ - برقياً: دار شادو - ص.ب: ٢٠٢٢ - القاهرة

AL-DAR AL-MASRIAH AL-LUBNANIAH   PRINTING — PUBLISHING — DISTRIBUTION

الأُسُسُ الإسلاميّة

في

فِكرِ ابنِ خلدُونَ ونظريّاتِهِ

طبعة مزيدة ومنقحة

دكتور مصطفى الشكعة

أستاذ الأدب والفكر الإسلامي

كلية الآداب - جامعة عين شمس

وعميدها السابق

الناشر

الدار المصرية اللبنانية

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ ﴾

(صدق الله العظيم)

من الآية ٤ من سورة الممتحنة

مقدمة الطبعة الثالثة

الحمد لله حمداً كثيراً يليق بجلالة ذاته وكمال صفاته ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد عبده ورسوله ، وعلى آله المطهرين وأصحابه الطيبين ، صلاة موحد بالله مؤمن ومحب لرسول الله وبعد ...

فحين شرعنا فى تأليف هذا الكتاب ، كان هدفنا أن نلقى مزيداً من الإيضاح على شخصية العالم المسلم عبد الرحمن بن خلدون وإظهار فكره مشدوداً إلى أصوله ، مرتبطاً بمنابعه ، ولم تكن هذه الأصول وتلك المنابع إلا كتاب الله وسنة رسول الله ، ذلك أن ابن خلدون واحد من علماء المسلمين ، ومن الطبيعى أن تكون مصادر فكره وروافد عطائه إسلامية فى أكثرها إن لم تكن فى جملتها ، وإنى أحمد الله أن قمنا بهذا العبء على قدر الجهد المتاح والاستطاعة المقدورة ، ونحن لا نكاد نختلف مع ابن خلدون فى شيء من فكره الذى أساء فهمه بعض الدارسين من العرب والغربيين ؛ لأن معينه الذى يأخذ منه ، وحوضه الذى يصدر عنه ، هما بذاتهما الروافد التى تتوفر على الارتواء من فراتها والتزود من فيضها ، ولم يكن خلافنا مع العالم المسلم الكبير إلا فى نظرته إلى « العصبية » وبخاصة فى قوله « إن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم » وقوله : « الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية » .

وعلى الرغم من أننا ناقشنا آراء ابن خلدون هذه فى بسطة من القول فى الطبعتين السابقتين فإن شيئاً بقى فى النفس لم يكن من استبقائه مطوياً من سبيل ، ذلك الشيء هو الدولة الرستمية التى قامت فى المغرب العربى من سنة ١٦٠ إلى ٢٩٦هـ فى نفس المنطقة التى ولد فيها ابن خلدون ونشأ وترعرع ، تعلم وتولى بعض المناصب ، وقد كان

اشتُرِطَ لقيام هذه الدولة أن يكون رءوسها مجردين من أية عصبية ، فقد كانوا من الفرس فى الوقت الذى كانت الرعية فيها من البربر .

رأينا – والأمر كذلك – أن نضم هذه الحقيقة التاريخية فى سياق الحقائق الأخرى التى سقناها فى مناقشتنا لابن خلدون فى نظريته تلك ، على أن الشيء الجدير بالتسجيل هو أن معارضتنا لرأى من آراء ابن خلدون لا ينال من قدره ، أو يحط من مكانته ، وسوف يظل فى ميدان الفكر الإسلامى العالم الجليل ، ذا القدر الكبير ، والعطاء الوفير ، والإنجازات الباهرة ، شأنه فى ذلك شأن عديدين من أقرانه علماء المسلمين ، الذين جمعتهم العصور حينا ، وفرقت بينهم الأزمان حيناً آخر ، والله سبحانه الموفق ، وعليه تعالى قصد السبيل .

مصر الجديدة فى ١١ من رمضان ١٤١٢

١٥ من مارس ١٩٩٢

مصطفى محمد الشكعة

العميد السابق لكلية الآداب بجامعة عين شمس

وأستاذ الأدب والفكر الإسلامى

مقدمة الطبعة الثانية

الحمد لله حمداً يليق بكمال ذاته وجلال صفاته ، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد نبي الرحمة ورسول الهدى وعلى آله وصحبه أجمعين .

إن العالم المسلم عبد الرحمن بن خلدون لا يزال يحتلّ مكانة مرموقة فى مجال الدراسات الإسلامية على اختلاف شعبها وتعدد تخصصاتها ، ولكنه لم يحظ بدراسات وافية من حيث كونه مفكراً مسلماً ، له منجزاته الفكرية الأصيلة تحت مظلة العقيدة الإسلامية ، مما حدا بنا إلى القيام بهذه الدراسة التى ظهرت طبعتها الأولى منذ عامين إلا قليلاً ، فكان استقبال الدارسين لها واحتفال الباحثين بها استقبالاً طيباً واحتفالاً دافئاً يتكافآن مع النهج الذى سلكناه ، والجهد الذى بذلناه ، والمضمار الذى اتبعناه ، والنتائج التى كانت ثمرة طبيعية لهذا النهج وذلك المضمار .

وها نحن بفضل من الله نقدم الطبعة الثانية من هذا البحث « الأسس الإسلامية فى فكر ابن خلدون ونظرياته » وقد أضفنا إليها باباً جديداً وفصلين جديدين .

لقد قررنا فى الطبعة السابقة أن « نظرية العمران » التى اشتهر بها ابن خلدون — مثلما قرر غيرنا من الباحثين — هى عطاء جهده وابتكار فكره ، وقد قرر هو نفس ذلك فى صدر « مقدمته » . ولكن ما إن اطلعنا على « السيرة الكاملية » للطبيب الفيلسوف المصرى المسلم « ابن النفيس » التى قام على تحقيقها صديقنا العالم الجليل الأستاذ عبد المنعم محمد عمر حتى وجدنا عناصر نظرية العمران حسبما قدمها ابن خلدون مطروحة من لدن ابن النفيس طرحاً إن لم يتطابق مع نهج ابن خلدون فإنه يقترب منه اقتراب الجفن من العين ، ويتمازج معه تمازج الضياء مع مطالع الصباح ، فكان علينا أن نسجل هذه الظاهرة الخطيرة فى باب مستقل بذاته جعلناه الباب السادس ، ومن ثم فقد ازدادت أبواب الكتاب تبعاً لذلك باباً جديداً ، وصارت

عشرة بعد أن كانت تسعة ، وتغير ترتيب أبواب الكتاب تبعاً لذلك أيضاً ابتداء من الباب السادس المستحدث .

وأما الفصلان الجديدان فقد استدعت مراجعتنا للكتاب ومعايشتنا الفكرية لابن خلدون أن نستحدثهما ونضيفهما إلى هذه الطبعة الجديدة .

إن أول هذين الفصلين المستحدثين يتعلق بنظرية أعمار الدول التى هى نظرية قرآنية الأساس والمنشأ ، هذا فضلاً عن المراحل الثلاث أو الأطوار الثلاثة التى تمرّ بها الدولة نشأة وميلاداً ، ثم قوة وازدهاراً ، ثم سقوطاً وانهياراً ، وكان ابن خلدون قد استعمل مصطلح « الأجيال الثلاثة » بدلاً من المراحل أو الأطوار الثلاثة ، فصححنا المصطلح من واقع الاعتماد على النص القرآنى ، سواء فيما يتصل بأعمار الدول أو فيما يتعلق بأطوار حياتها ، وهذا الفصل جعلناه واحداً من فصول الباب الرابع الذى يحمل عنوان « نظرية العمران إسلامية الأسس والتكوين » .

والفصل المستحدث الآخر خصصناه لتطبيق بعض نظريات ابن خلدون على حياتنا المعاصرة ، وهذا الفصل يحاول أن يثبت أركان إحدى نظريات ابن خلدون فى أن « الظلم مؤذن بخراب العمران » وجعلنا مكانه الفصل الأول من الباب الأخير الذى كان قد ضم فصلين تطبيقيين حول نظرية كون « المغلوب مولع بالاقتداء بالغالب » ونظرية أن « ممارسة السلطان للتجارة مضرة بالرعية وبخزانة الدولة » فصار هذا الباب يضم ثلاثة فصول بدلاً من فصلين .

تلك مستحدثات اقتضت سلامة المنهج وأمانة العرض إضافتها إلى هذه الطبعة ، نأمل أن يصيب القارئ منها فائدة جديدة وعلماً نافعاً .

كذلك ثمت تصويب حرصنا على إجرائه والتنويه به والإشارة إليه ، فقد ورد بالباب الأول من الطبعة السابقة أن قلعة ابن سلامة التى خلا فيها ابن خلدون إلى نفسه

ليكتب « المقدمة » و « التاريخ » تقع على مقربة من مدينة قسنطينة فى شرق الجزائر . وليس ذلك بالموضع الصواب ، والصواب أنها تقع فى مدينة ندرومة الحالية بولاية تلمسان بشمال غربى الجزائر على مقربة من الحدود الجزائرية المغربية .

ذلك ما أردنا التنبيه إليه فى مقدمة هذه الطبعة ، والله نسأل أن يجعل السداد سبيلنا ، والتوفيق حليفنا ، والصواب طريقنا ، والعمل لوجهه الكريم غايتنا ، إنه نعم الموفق ونعم المعين .

مصر الجديدة فى ٢٤ من صفر ١٤٠٨هـ
١٧ من أكتوبر ١٩٨٧م

مصطفى محمد الشكعة

أستاذ الأدب والفكر الإسلامى
وعميد كلية الآداب بجامعة عين شمس
وعميد الدراسات العليا السابق بجامعة
الإمارات العربية المتحدة

هذا الكتاب

لقد حظى ابن خلدون بقدر كبير من اهتمامات الدارسين الغربيين والعرب ، ولعل اهتمامات الدارسين الغربيين به كانت أعمق أثراً ، وأرحب أفقاً من تلك التى قام بها الدارسون العرب ، حتى إنه يندر أن تجد مستشرقاً لم يكتب شيئاً عن ابن خلدون ، متناولاً نظرية من نظرياته ، أو زاوية من زوايا فكره الرحب العميق .

غير أن القضية الهامة التى ينبغى الإشارة إليها فى هذه التقدمة هى أن عدداً غير قليل من أولئك الذين كتبوا عن ابن خلدون لم يفهموه فهماً دقيقاً ؛ لأنهم لا يعرفون العربية بالقدر الذى يتيح لهم ذلك ، فإن لغة ابن خلدون وإن بدت سهلة ، تبقى اصطلاحاته وبعض عباراته على العكس من ذلك ، حتى إننا – نحن العرب الذين عشنا فى رحاب لغتنا حياتنا بطولها وعرضها – كثيراً ما نتوقف أمام عبارة من عباراته حتى يستقيم لنا فهمها ، أو نتروّى عند بعض مصطلحاته –وما أكثرها– حتى يتم لنا استجلاء مقاصده منها .

وإنّ فهم ابن خلدون لا يكفيه مجرد معرفة العربية ، وإنما يتحتم على دارسه لكى يفهمه أن يكون عارفاً بالإسلام عقيدة وشريعة وحضارة وثقافة وطراز حياة ؛ لأن ابن خلدون كان نتاجاً دقيقاً لهذه العوامل مجتمعة ، ومن لم تتوفر لديه هذه المؤهلات من الدارسين الغربيين ، ثم غاب عنه أن ابن خلدون فقيه مسلم قبل أن يكون مؤرخاً أو سياسيًّا ، سقط فى أخطاء معيبة ، وتورّط فى تناقضات ظاهرة ، مثلما حدث مع توينبى –على الرغم من كونه واحداً من المؤرخين المرموقين فى العصر الحديث– ومثلما وقع لغيره على النحو الذى أوضحناه فى مكانه من هذا الكتاب .

صحيح أن عدداً من الدارسين الغربيين افتتنوا بفكر ابن خلدون لكونه فكراً جديداً عليهم ، واستخلصوا من « مقدمته » نظريات لم يعهدوها عند علمائهم ، ووقفوا على منهجه التاريخي فرأوا فيه من الإبداع والتنظير ما لم يروه عند غيره من مؤرخيهم ، ولكننا مع ذلك نرى عند هذا الفريق التناقض أكثر من التوافق ، والصدام أكثر من الالتحام ، والتباعد أكثر من التلاقي ، بسبب تلك العوامل التي لم تتوفر لديهم ، أو أنها توفرت لدى عدد منهم ولكنهم لم يولوها الاهتمام الكافي .

وإذا كان المرء ابن بيئته ، وحصاد مجتمعه ، ونتاج ثقافته ، فقد كان عبد الرحمن ابن خلدون كذلك ، وجماع ذلك كله أنه عالم من علماء المسلمين ، وفقيه من فقهاء الشريعة ، وعلم من أعلام المذهب المالكي ، ومن ثم صدر في نظرياته جميعاً من منطلق إسلامي محض ، وهو ما لم يتنبه إليه دارسوه في الغرب ، وأكثر دارسيه في الشرق ، فنظرية العمران التي تعتبر أهم منجزاته الفكرية ، إسلامية جملة وتفصيلاً ، أو إسلامية المبتدأ والمنتهى حسب تعبيرنا حين تحدثنا عنها ، وحتى تلك الآراء التي لم نوافق ابن خلدون عليها مثل نظرية العصبية ، كان سبيله في علاجها سبيلاً إسلاميًّا ، وكان الخطأ الذي نراه وقع فيه قد حدث تحت مظلة الإسلام ، فأصاب الإسلام وأخطأ ابن خلدون .

وأما نظريته التاريخية التي فَتَنَ بها الغربيين — وهي ثاني منجزاته الفكرية أهميةً — فهي تأثر مباشر بمنهج الجرح والتعديل عند علماء الحديث الشريف ..

تلك قضايا وحقائق كان التنويه بها والإشارة إليها أمرين أساسيين ونحن نسوق هذا المدخل إلى هذه الدراسة ، وأما الكتاب نفسه فقد قسمناه إلى تسعة أبواب ، جعلنا الأول منها خاصاً بدراسة ملامح شخصية ابن خلدون ، من نبوغ مبكر ، وثقافة عريضة ، وتكوين علمي مكتمل ، وتجارب سياسية وحياتية عميقة ، ثم عرجنا على مقدمته ومنهجه فيها ، ثم انتقاله إلى مصر وحياته فيها وأثرها فيه .

والباب الثاني جعلناه لعلم التاريخ كما فهمه ابن خلدون ، وأثره في نظرية العمران

البشرى والاجتماع الإنسانى ، أوضحنا فيه الالتفاتة الذكية التى نظر ابن خلدون من خلالها إلى التاريخ ، وانتهى إلى أنه علم شريف ، وأن التاريخ بأحداثه الصادقة ، وبتخليصه من الأكاذيب والأوشاب والترهات يمثل الوعاء الكبير الذى تتجمع فيه أحداث العالم المؤدية بعد التحليل الدقيق والاستقراء الحسن إلى تشخيص المجتمع الإنسانى الذى هو فى حقيقته العمران البشرى ، وقد أوضحنا فى هذا الباب أن نجاح ابن خلدون فى نظريته التاريخية يعود الفضل فيه إلى تطبيق منهج علماء المسلمين فى علم الحديث فى نطاق ما يعرف بالجرح والتعديل .

ولقد خصصنا الباب الثالث لنظرية العمران والاجتماع الإنسانى التى ابتدعها ابن خلدون ، وتابعنا فكرةً وخطوةً فيها فكرةً فكرةً وخطوةً خطوةً ، ابتداء من أن الاجتماع البشرى ضرورى للعمران ، مروراً بالبدو ثم التحول إلى الحضر ، ووجوه المعاش والصنائع ، والعلم والتعليم ، ومواقع المدن ، والملك ، والعصبية ، وأعمار الدول ، وكلها تشكل عناصر أساسية فى نظرية العمران البشرى .

كان من الطبيعى وقد التقطنا فى يسر الوجه الإسلامى والعمق الدينى لنظرية العمران أن نخصص لذلك باباً مستقلاً ، فكان الباب الرابع الذى حوى عدة فصول توضح رأينا من حيث الأسس الإسلامية التى اعتمد عليها ابن خلدون وهو يقدم نظريته ، ونظام الحكم الذى رآه مناسباً للعمران ، وهو نظام الخلافة الإسلامية ، وتبنّيه لعناصر كتاب طاهر بن الحسين لولده حين ولاه المأمون مصر ، وهى تمثل جوهر النظام الإسلامى فى الحكم ، كما أوضحنا كيف تبنى ابن خلدون رسالة عمر إلى أبى موسى الأشعرى فى القضاء وجعلها الدستور الأمثل للقضاء فى مجتمع العمران البشرى ، وكيف التزم ابن خلدون بالشريعة الإسلامية التزاماً كاملاً لكى يصبح المجتمع مزدهراً آمناً سعيداً ، وأوضحنا كيف كان ابن خلدون إسلامى الخطوات فى « المقدمة » من أولها إلى آخرها ، بحيث يتحتم ألّا يكون فكره إلّا إسلاميًّا ، وهو ما لم يتنبه إليه دارسو الفكر الخلدونى من قبل إلا من زوايا ضيقة .

ومادام رأس الدولة فى العمران الخلدونى هو الإمام أو الخليفة ، فقد جعلنا الباب

الخامس موضوعاً لدراسة الإمامة عند ابن خلدون ، فتحدثنا عن المنطلق الخلدونى فى الإمامة ، وأوضحنا كيف أن الإمامة عنده وظيفة دينية سياسية اجتماعية ، كما بيّنا الصورة الفقهية الإسلامية للإمامة طبقاً لمفهومه ، ثم تحدثنا عن العصبية وشروط الإمامة من وجهة نظره ، وختمنا الباب برأى ابن خلدون فى ولاية العهد .

ولما كنا نختلف مع ابن خلدون فى نظرية العصبية وما أورده فيها من أفكار وتعليلات ، وجعلها بديلاً فى شروط الخلافة عن النسب القرشى ، فقد خصصنا الباب التالى وهو الباب السادس لموضوع العصبية ، وعرضنا وجهة نظر ابن خلدون فيها ، وفتواه فى شأنهامن حيث كونها تصلح بديلاً للنسب القرشىّ ، ورأيه فى أن الخلاف بين علىّ ومعاوية كان مبعثه العصبية ، وأن الملك فى بنى أمية إنما هو نتيجة العصبية . لقد تابعنا ابن خلدون فى كل آرائه حول العصبية ، وناقشناه فيها ، وناقضناه فيما جاء به من أمثلة من التاريخ لوى أعناقها لكى يطوّعها لخدمة وجهة نظره ، وكانت مناقشاتنا ومناقضاتنا من الواقعية والبسطة بحيث جعلت النظرية مهتزة فى أكثر عناصرها مهترئة فى بعض بنيتها .

ومن عناصر الفكر الخلدونى الذى لقى كثيراً من الاهتمام ما قد ذهب إليه بعض الدارسين المعاصرين المعروفين بالإتقان من أن ابن خلدون كان عدوًّا للعرب ، كارهاً لهم ، معرّضاً بهم ، نائلاً من قدرهم ، فخصصنا الباب السابع لموضوع ابن خلدون والعرب ، وعرضنا وجهة نظر من يرون فيه عدوًّا للعرب ، كارهاً لهم ، مُعَرِّضًا بهم ، نائلاً من قدرهم ، ورأى من يرون عكس ذلك ، ثم سجلنا رؤيتنا الشخصية للموضوع من واقع النصوص والأقوال والعبارات التى جاء بها ابن خلدون ، والتى تنتهى فى نطاق الحكم السليم والفهم المعتدل إلى أن ابن خلدون كان يقصد الأعراب وليس العرب ، والفرق واضح بين هؤلاء وأولئك .
يقصد الأعراب وليس العرب ، والفرق واضح بين هؤلاء وأولئك .

وكان طبيعيًّا وقد اشتغل كثير من علماء الغرب بفكر ابن خلدون ، وأصدروا حياله أحكاماً شتى ، وبينهم العالم المدقق المنصف ، والباحث المتسرع المغرض ، أن

نعرض لهؤلاء وأولئك ، ونتابع أقوالهم ، ونناقش آراءهم ، وننبه إلى أخطاء من أخطأ بحسن نية ، ونحاسب من استغل الفرصة فأطرى ابن خلدون وشتم الإسلام والمسلمين ، فخرج بذلك عن الأمانة العلمية والمنهجية والأكاديمية ، كما كان طبيعيًّا أيضاً أن نشير ونشيد ببعض من التزم الحياد منهم ، واستهدف الحقيقة العلمية ، وكان هذا هو موضوع الباب الثامن .

أما وإن لابن خلدون نظريات سياسية واقتصادية واجتماعية يمكن أن تطبق على مختلف الأزمنة وليس على زمانه وحده ، فقد جعلنا الباب التاسع والأخير مضماراً لتطبيق بعض هذه النظريات على عصرنا الذى نعيشه ، وبلداننا التى نسكنها ، واخترنا لذلك نظريتين هما كون المغلوب مُولَعًا بالاقتداء بالغالب ، وأن اشتغال السلطان بالتجارة مضر بالرعايا مفسد للجباية ، وكان بودنا أن نجرى تطبيقات معاصرة على عدد آخر من نظريات ابن خلدون الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، ولكنْ كثيراً ما يغنى الجزء عن الكل ، وينوب القليل عن الكثير .

ومجمل الرأى أن أكثر نظريات ابن خلدون السياسية والاجتماعية والتاريخية انبثقت عن فكر إسلامى خالص ، ومبادئ إسلامية أصيلة ، وبنية إسلامية سليمة ، ولم يكن ذلك بمستغرب من ابن خلدون العالم الفقيه المسلم ، شأنه فى ذلك شأن من سبقوه من العلماء المسلمين المبدعين ، وهم من الكثرة بمكان ومن الوفرة بمقدار .

والله نسأل أن يلهمنا الصواب ، وأن يوفقنا للخير ، وأن يجعل جهدنا خالصاً لوجهه ، إنه نعم الموفق لصالح الأعمال .

مصر الجديدة فى ٢٧ من المحرم ١٤٠٦

١٢ من أكتوبر ١٩٨٥

مصطفى محمد الشكعة

عميد كلية الآداب بجامعة عين شمس
وعميد الدراسات العليا بجامعة الإمارات العربية
وأستاذ الأدب والفكر الإسلامى بكلية آداب عين شمس

الباب الأول

ملامح شخصية ابن خلدون

- شخصية ابن خلدون
- منهج المقـــدمة
- ابن خلدون في مصـــر وأثرها فيه

ملامح شخصية ابن خلدون

(١)

شخصية ابن خلدون

يعدّ عبدالرحمن بن محمد بن خلدون من الشخصيات الإسلامية الفذة فى العصور الوسيطة ، وهو وإن كان مغربى الميلاد والنشأة والثقافة — فقد ولد فى تونس سنة ٧٣٢هـ (١٣٣٢م) وظل يقيم فى أقطار المغرب حتى سنة ٧٨٤هـ — فإنه قسمة بين المغرب والمشرق ؛ لأنه عاش فى هذا القسم الثانى من الوطن الإسلامى ، وفى مصر على وجه التحقيق ، ما يناهز ربع قرن من الزمان ، فقد وصل إلى القاهرة سنة ٧٨٤هـ وتوفى ودفن فى مقابرها سنة ٨٠٨هـ (١٤٠٦م) .

كانت شخصية ابن خلدون جذابة من كل جوانبها ، ولكن جانبين اثنين منها قد جذبا أنظار القدامى والمحدثين من الباحثين ، أما الجانب الأول فهو الجانب الفكرى والثقافى ، وأمّا الجانب الثانى فهو الجانب السياسى .

فأما الجانب الثقافى فيتمثل فى تحصيل ابن خلدون للعلم ثم عطائه فيه ، ذلك العطاء الوفير المتسم بعمق الفكر ودقة استقراء الأحداث ، ففى الجانب التحصيلى حفظ القرآن ودرس علومه ، كما درس الحديث الشريف والفقه والأصول واللغة والأدب والتاريخ وأضاف إلى ذلك كله دراسة المنطق والفلسفة ، وقد كان بعض علماء زمانه لا يحفلون كثيراً بدراسة العلمين الأخيرين ، بل يحرمون دراستهما .

ولقد جلس ابن خلدون للتدريس فى أكثر البلدان التى حل بها ، وكانت المساجد الكبرى والمدارس الشهيرة دون سواها مقار لحلقات دروسه ، كما كان تلاميذه من صفوة الدارسين الذى صاروا علماء مرموقين فيما بعد .

إن أهم الأماكن التى قام بالتدريس فيها جامع القصبة فى مدينة بجّاية ، وجامع القرويين فى فاس ، والجامع الأزهر فى القاهرة ، والمدرسة القمحية بجوار جامع عمرو ابن العاص فى الفسطاط ، والمدرسة الظاهرية البرقوقية فى حى بين القصرين فى القاهرة المعزية والمدرسة الكاملية .

إن التدريس فى هذه الأماكن لم يكن ميسوراً لجمهرة العلماء ، وإنما كان مقصوراً على خاصتهم والصفوة من بين صفوفهم ، وكان لا يتم إلا بأمر من السلطان . ولقد جلس إلى ابن خلدون فى مصر بعض التلاميذ الذين صاروا من مشاهير علماء الإسلام فيما بعد ، مثل شيخ الإسلام ابن حجر العسقلانى ، ومؤرخ الإسلام تقى الدين المقريزى ، وقد وصفا حلقات دروسه وصفاً عظيماً .

ونحن حين نلمح إلى مسيرة ابن خلدون فى تحصيل العلم ، ثم فى الجلوس لنشره على الدارسين لا يجمل بنا أن نهمل الإشارة إلى فترة عزلته للقراءة والتأليف ، ففى الخامسة والأربعين من عمره اعتزل الناس وآوى إلى أحد قصور بنى عريف فى قلعة ابن سلامة ، التى تقع فى مدينة تدرومة الحالية التابعة لولاية تلمسان غير بعيد عن الحدود الجزائرية المغربية ، وظل بها عاكفاً على الكتابة لمدة أربع سنوات أخرج فيها كتابه « العبر » و « المقدمة » المشهورة التى هى فى حقيقتها مقدمة للكتاب ، والتى أثارت كثيراً من الجدل للجرأة التى اتسمت بها محتوياتها التى صارت نظريات جديدة فى علمى التاريخ والاجتماع .

ومن عجب أن كتابه « المقدمة » لم يستغرق من المؤلف – حسب تقريره – أكثر من خمسة أشهر فى النصف الأول من سنة ٧٧٦هـ ، فى حين استمر عمله فى كتابة التاريخ بقية السنوات الأربع التى تفرغ فيها للكتابة .

إن ابن خلدون يقرر ذلك فى القسم الذى أرخ فيه لحياته من كتابه « العبر » (التعريف) فيقول : « فأقمت بها –أى بقلعة ابن سلامة– أربعة أعوام متخليًّا عن الشواغل كلها ، وشرعت أضع هذا الكتاب وأنا مقيم بها ، وأكملت المقدمة منه على هذا النحو الغريب الذى اهتديت إليه فى تلك الفترة ، فسالت فيها شآبيب الكلام والمعانى على الفكر ، حتى امتخضت زبدتها وتألفت نتائجها » ..

وبهذه المناسبة لم يكن ابن خلدون الوحيد بين علماء المسلمين الذين أرخوا لحياتهم ، فهم من الكثرة بمكان ، وإن التراجمات الذاتية التى وصلت إلينا تحفل بكل غريب وتفيض بكل عجيب ، ولكن ابن خلدون ينفرد بضرب من القول ملفت للنظر ومحرك للفكر حين يذكر أنه أكمل المقدمة « على هذا النحو الغريب الذى اهتديت إليه ، فسالت فيها شآبيب الكلام والمعانى على الفكر » .

لقد كان ابن خلدون يعرف قيمة ما توصل إليه ، وغرابة ما أتى به من فكر ونظريات قبل أن يلتفت إلى ذلك دارسوه والمهتمون به من المستشرقين .

هذا هو ابن خلدون من الجانب العلمى –فى سطور قليلة– تحصيلاً ثم تدريساً وعطاءً ، وبين الفترتين تفرغاً وكتابةً وإبداعاً .

ولكن لا ينبغى أن تصرفنا شخصية ابن خلدون عن التقرير بأنه لم يكن العالم الأوحد فى زمانه –طبقاً لتصور خاطئ عند كثير من الناس– فلقد كان هناك مثات غيره ، معاصرون له ، ذوو مكانة فى العلم رفيعة ، وسنّة فى الفكر عالية ، ويمكن الرجوع فى ذلك على سبيل المثال لا الحصر إلى « **الكتيبة الكامنة فى أدباء المائة الثامنة** » للسان الدين بن الخطيب صديق ابن خلدون ، و « **الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة** » لشيخ الإسلام أحمد بن حجر العسقلانى تلميذ ابن خلدون ، و « **الضوء اللامع** » للسخاوى ، غير أن ابن خلدون هو أعلاهم صوتاً ، وأبعدهم صيتاً ، وأغربهم فكراً ، وأجرأهم على الاستقراء والابتكار ، بغض النظر عن صواب ما توصل إليه أو خطئه .

أما الجانب الآخر من حياة ابن خلدون فهو الجانب السياسي ، ذلك أن ابن خلدون كان رجل سياسة إلى جانب كونه رجل فكر وعلم وثقافة ، ولقد أفاد من السياسة كثيراً ، فتقلد أسمى المناصب من وزارة وسفارة وحجابة ، كما أنه لقى منها أسوأ العواقب فدخل بسببها الحبس أكثر من مرة .

ويمكن القول فى هذا السبيل إن شخصية ابن خلدون كانت تجتذب أنظار السلاطين والرؤساء ، فلقد اجتذبت شخصيته نظر سلطان تونس، فعينه فى منصب « كاتب العلامة » ولما يكن قد بلغ الثامنة عشرة من سنيه ، كما جذبت أنظار السلطان أبى عنان المرينى ، فعينه عضواً بمجلسه ، وكلفه شهود الصلوات معه ولما يتجاوز الثانية والعشرين ، وعينه بعد ذلك السلطان أبو سالم المرينى فى منصب كاتب السر والإنشاء ، ثم قلده خطة المظالم ، وحين ذهب ابن خلدون إلى غرناطة أرسله السلطان محمد بن الأحمر سفيراً إلى أمير قشتالة للتوسط فى إبرام صلح بينهما .

وحين عاد ابن خلدون من الأندلس ونزل على أمير بجّاية قلده الحجابة ، وهى أعلى منصب فى الدولة ، بحيث كان يسوس من خلاله أمر المملكة ، ويصف ابن خلدون عمله فى هذا المنصب قائلاً : « فأصبحت من الغد وقد أمر السلطان أهل الدولة بمباكرة بابى ، واستقللت بحمل ملكه ، واستفرغت جهدى فى سياسة أموره وتدبير سلطانه ، وقدّمنى للخطابة بجامع القصبة ، وأنا مع ذلك عاكف بعد انصرافى من تدبير الملك غدوة إلى تدريس العلم فى أثناء النهار بجامع القصبة لا أنفك عن ذلك » .

ولما ارتحل إلى مصر لم يكد يمضى فيها عامين حتى عين قاضياً للقضاة على مذهب الإمام مالك ، ولقد تقلد هذا المنصب ست مرات فلم يكن يكاد يستقر فيه حتى يعزل منه ، ثم يعاد إلى المنصب ، ثم ينحى عنه ، وهكذا دواليك عدة مرات إلى أن توفى بعد ولايته السادسة بأيام .

وكان ابن خلدون وهو فى مصر مقرباً من السلطان الناصر فرج ، فاصطحبه معه

فى رحلته إلى دمشق حين توجه لملاقاة تيمورلنك ، الطاغية المغولى الذى كانت جيوشه قد اكتسحت المشرق الإسلامى جميعاً .

على أن الظاهرة التى تلفت النظر إلى شخصية ابن خلدون بشكل أكثر عمقاً هى أنه لم يكن يجتذب اهتمام ملوك المسلمين وسلاطينهم وحدهم ، وإنما كان يجتذب اهتمام الملوك الغزاة والمعتدين أيضاً ، بحيث يألفونه ويقربونه إليهم ، ويعرضون عليه العمل معهم والبقاء فى بلاطهم .

لقد سلف القول إن السلطان محمد بن الأحمر أرسل ابن خلدون سفيراً عنه إلى أمير قشتالة للتوسط فى عقد صلح بينهما ، وفى تلك السفارة انتهز ابن خلدون الفرصة ، فزار ديار أهله فى إشبيلية ، حيث كانوا يستوطنونها قبل سقوطها فى يد الفرنجة . لقد بلغ من إعجاب الأمير القشتالى بابن خلدون مبلغاً كبيراً ، حتى إنه عرض عليه أن يرد عليه جميع أملاك أسلافه إن رضى بالإقامة عنده .

وحين التقى ابن خلدون بتيمورلنك ، وتمت المقابلة بالطريقة المثيرة التى أوردتها كتب التاريخ لكى يطلب الأمان لسكان دمشق —فقد نزل متدلياً بالحبال من سور المدينة حيث صحبه القادة المغول إلى سلطانهم —أحسن السلطان لقاءه ورحب به ، ولم تكن تلك سبيل القائد المغولى فى لقاء الناس ، فقد كان فظًّا خشناً سفاكاً للدماء ، ولكن شخصية ابن خلدون ولباقته جذبته إليه بحيث حاول استبقاءه لديه طبقاً لبعض الروايات ، وذلك فضلاً عن تكليفه إياه كتابة كتاب عن بلاد المغرب .

لقد كانت شخصية ابن خلدون جذابة للخاصة والجمهرة على حد سواء ، كما كانت أكثر جاذبية للملوك والرؤساء ، وليس لذلك من علة إلا صفات بعينها تجمعت فيه ، فتفرد بها دون كثيرين غيره من معاصريه ، ولعل أدق وصف لشخصية ابن خلدون هو قول صديقه وخصمه فى الوقت نفسه لسان الدين ابن الخطيب . إن لسان الدين يقرر أنه « رجل فاضل ، حسن الخلق ، جم الفضائل ، باهر الخصل ، رفيع القدر ، ظاهر الحياء ، أصيل المجد ، خاص الزى ، عالى الهمة ، عزوف عن

الضيم ، صعب المقادة ، قوى الجأش ، طامح لقنن الرياسة ، خاطب للحظ ، متقدم فى فنون عقلية ونقلية ، متعدد المزايا ، سديد البحث ، كثير الحفظ ، صحيح التصور ، بارع الخط ، مُغرى بالتجلّة ، جواد ، حسن العشرة ، مبذول المشاركة ، عاكف على رعى خلال الأصالة » .

إن لسان الدين بن الخطيب كان واحداً من قادة عصره — وعصر ابن خلدون — علماً وفكراً وأدباً وسياسة ، وهو يجيد الحكم على الرجال ، أما وهو صاحب قلم مطواع فإنه قد أحسن تصوير شخصية ابن خلدون فى تلك الكلمات القليلة التى سطرها فى تسجيل صفات ذلك العالم الكبير .

إن ابن خلدون المعلم والقاضى لا يعنينا كثيراً فى هذا المجال ، فقد جلس للتعليم قبله مئات من الأساتذة العظام ، وكذلك الحال فيما يتعلق بابن خلدون القاضى ، ذلك أن ابن خلدون لم يدخل تاريخ الفكر الإسلامى من أىٍّ من هذين السبيلين ، ولكنه دخله كواحد من كبار المفكرين المسلمين ، ثم الإنسانيين ، وقد أهّله لذلك بعض صفاته التى سجلها لسان الدين فى قوله : « متعدد المزايا ، سديد البحث ، كثير الحفظ ، صحيح التصور ، عاكف على رعى خلال الأصالة » .

هذه المزايا هى التى جعلته يستقرئ التاريخ أحسن استقراء ، ثم يعيش بين الناس دارساً خلالهم ، متفحصاً ذواتهم مجتمعين ومتفرقين ، متحضرين وبادين ، متعلمين وعامة ، حرفيين وزرّاعا ، رؤساء ومرءوسين ، وانتهى بعد ذلك إلى تصورات سجلها ، وأحكام أصدرها ، ونظريات قررها ، عامداً فى ذلك إلى التحليل الجيد والتبرير المقبول ، وجعل ذلك جميعاً مقدمة لكتابه الذى ألفه فى التاريخ ، ثم ذاعت شهرتها منفصلة عن تاريخه فعرفت بالمقدمة .

(٢)

منهج المقــدمة

إن براعة ابن خلدون فى المقدمة لا تقف عند المحتوى وحده ، ولكنها تتمثل فى المنهج والمحتوى على حد سواء . إنه يضمنها كل ما يتصل بالعمران الإنسانى من أسس وقواعد وتفريعات وتحليلات واستقراءات ونتائج ، الشيء الذى جعل منها الأساس الأول لما قد عرف فيما بعد بعلم الاجتماع ، وإن كان لفظ العمران الذى اختاره ابن خلدون يعتبر من وجهة نظرنا أقرب إلى الدقة وأدنى إلى الحقيقة ، وها نحن نسوق هذا التلخيص لمحتوى المقدمة ، ذلك المحتوى الذى يضع ابن خلدون –دونما سبق أو مشاركة أو منافسة– فى مقام الريادة الفكرية والقيادة الذهنية لعلم العمران البشرى الذى عرف مؤخراً بعلم الاجتماع .

أولاً : فى العمران البشرى على الجملة ، وأصنافه وقسطه من الأرض :

وفيه يقرر أن الاجتماع الإنسانى ضرورة لا مفر منها ، كما يتحدث حديثاً جغرافيًّا طويلاً يفصل فيه القول عن البيئة الجغرافية ، وأثرها فى أخلاق الناس وألوانهم وطبائعهم وأساليب حياتهم وطرائق معيشتهم ، ثم يستطرد إلى تناول موضوعات : الوحى والرؤيا والتنبؤ بالغيب والنبوة ، والكهانة ، والتصوف .

ثانياً : فى العمران البدوى وذكر القبائل والأمم الوحشيّة :

وفى دراسات عن الشعوب البدوية ، ونشأتها ، وألوان من حياتها وطبائعها ، وأساليب الحكم والسياسة المرتبطة بها .

ثالثاً : فى الدول ، والخلافة ، والملك ، والمراتب السلطانية :

وفيه يعرض المؤلف لشئون الحكم والسياسة بكثير من التفصيل ، وفيه تظهر نظريته فى الإمامة والخلافة وولاية العهد والقضاء والوزارة والدواوين وما إليها .

رابعاً : فى العمران الحضرى والبلدان والأمصار :

يتحدث فيه عن نشأة المدن والأمصار ومواطن التجمع البشرى ، ثم يفرد حديثاً للمدن وما تتميز به من ناحية العمران والحياة الاجتماعية والنشاط الاقتصادى والتطور اللغوى .

خامساً : فى الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه :

يتحدث فيه عن المعاش وأصنافه ومذاهبه ، من وظائف متعلقة بالدين ، كالقضاء والإفتاء والتدريس ، وأخرى كالفلاحة ، والتجارة ، والصناعات التى يعدد أنواعها ، كالبناء والنجارة والحياكة والخياطة والطب والوراقة والغناء . ويربط المؤلف بشكل أساسى بين الصناعة والمدن .

سادساً : فى العلوم واكتسابها وتعلّمها :

فى هذا الفصل يربط بين العلم والتعليم العمرانى البشرى ، ويجعل العلم من جملة الصنائع ، ثم يفصل القول فى أصناف العلوم ، ويقسمها إلى علوم القرآن ، وعلوم الحديث ، وعلوم الفقه ، وعلم التصوف ، والعلوم العقلية ، والعلوم العددية ، والعلوم الهندسية ، وعلم الهيئة ، وعلم الطبيعيات ، والمنطق ، والطب ، والفلاحة ، والإلهيات ، والسحر . وقد أفاض ابن خلدون فى الحديث عن هذه العلوم وفروعها إفاضةً تدل على قدر كبير من الثقافة وطاقة ضخمة من الاستيعاب .

(٣)

ابن خلدون فى مصر وأثرها فيه

قبل أن نختم الحديث فى هذا السياق المختصر عن شخصية ابن خلدون يجمل بنا أن ننوه بأثر البيئة المصرية فى شخصيته وفكره . لقد عاش ابن خلدون أحد النصفين الناضجين من حياته فى مصر ، وذلك على اعتبار أن فترة نضجه استمرت نحواً من

خمسين سنة ، وليس من شك فى أن مرحلة التكوين الثقافى والنشأة العلمية والعطاء الفكرى قد استكملت حلقاتها قبل مجيئه إلى مصر ، ولقد حدث ذلك مع أعلام كبار وفدوا إلى مصر قبله ، ومع ذلك فقد صنعت الحياة المصرية تحولاً ملموساً فى فكرهم وعطائهم ، وإذا كان المجال هنا يضيق عن حصر نماذج الرجال الذين تأثروا بالحياة فى مصر ، فإننا نكتفى بضرب بعض الأمثلة لعدد من عظماء الأمة الإسلامية مثل الإمام محمد بن إدريس الشافعى فى مجال الفقه ، وأبى الطيب المتنبى فى مجال السّلوك والشعر ، والمسعودى فى مجال التاريخ .

فأما الإمام الشافعى فقد أعاد النظر فى فقهه حين استقرّ به المقام فى مصر ، حتى « رسالته » المشهورة أعاد صياغتها فى مصر ، وقد سئل الإمام أحمد بن حنبل فى شأن فقه الإمام الشافعى فى مصر وقبل مصر ، وأى الفقهين ينبغى الأخذ به ، فكانت إجابته أن الفقه الشافعى الأكثر اعتماداً هو ذلك الذى كتبه الإمام فى مصر ، والشيء ذاته يقال عن أبى الطيب المتنبى ، فلقد حدث تطور فى سلوكه إبان حياته فى مصر ، فصار يتصل بالناس ويكثر من اتخاذ الأصدقاء ، ويختلف إلى مجالس العلماء فى جامع عمرو ، ويتردد على دكاكين الورّاقين ، ويجلس إليهم الساعات الطويلة ، وأما من ناحية فنّه وفكره فى مجال الشعر ، فقد تحول المتنبى من داعية للعنف ودقاق لطبول الحرب إلى داعية مودة بين الناس ، ومبشر بالسلام ، ومستنكر لأساليب العنف بين البشر ، ولعله قد أحسن تصوير مذهبه هذا فى قصيدته النونية البليغة التى مطلعها :

صَحِبَ النـــاسُ قَبْلَنـــا ذا الزَّمَانـــا وَعَنَاهُـــمْ مِنْ أَمْـــرِهِ مَا عَنَانـــا

ونستطيع تطبيق الرأى نفسه على المسعودى الذى وفد إلى مصر وأقام فيها السنوات الأخيرة من عمره ، وفيها أنتج كثيراً من التآليف ، ونقح كتبه السابقة ، ويعتبره ابن خلدون على رأس المؤرخين المسلمين .

نعود إلى صاحبنا ابن خلدون وحياته فى مصر ، فنجد أنه قد وفد إليها محبًّا مشوقاً ، فلقد سمع عنها أنها بلاد الخير والرخاء ، وأنها عاصمة العلم والنور ، ولقد ذكر

ذلك فى القسم الخاص بالعلم والعمران فى المقدمة ، فلما عزم على المجيء إليها كان هدفه الإقامة والاستقرار ، وما إن وطئت قدماه أرضها حتى لمس أن الحقيقة أبلغ من الخبر « وليس راءٍ كمن سمعا » وها هو ذا يصفها بقلمه فيقول :

« فانتقلت إلى القاهرة أول ذى القعدة -٧٨٤هـ- فرأيت حضرة الدنيا ، وبستان العالم ، ومحشر الأمم ، ومدرج الذرّ من البشر ، وإيوان الإسلام ، وكرسى الملك ، تلوح القصور والأواوين فى جوه ، وتزهر الخوانق والمدارس بآفاقه ، وتضىء البدور والكواكب من علمائه ، قد مثل بشاطئ بحر النيل نهر الجنة ومدفع مياه السماء ، يسقيهم النهل والعلل سيْحه ، ويجبى إليهم الثمرات والخيرات ثَجّه .

ومررت فى سكك المدينة تغص بزحام المارة ، وأسواقها تزخر بالنعم ، ومازلنا نحدّث عن هذا البلد وبُعد مداه فى العمران واتساع الأحوال ، ولقد اختلفت عبارات من لقيناه من شيوخنا وأصحابنا -حاجّهم وتاجرهم- بالحديث عنه .

سألت صاحبنا قاضى الجماعة بفاس وكبير العلماء بالمغرب ، أبا عبد الله المقرى مَقْدَمَهُ من الحج سنة أربعين -يعنى أربعين وسبعمائة- فقلت له : كيف هذه القاهرة ؟ فقال : من لم يرها لم يعرف عزّ الإسلام . وسألت شيخنا أبا العباس بن إدريس كبير العلماء ببجاية مثل ذلك فقال : كأنما انطلق أهله من الحساب ، يشير إلى كثرة أممه وأمنهم العواقب . وحضر صاحبنا قاضى العسكر بفاس الفقيه الكاتب أبو القاسم البرجى بمجلس السلطان أبى عنان ، مُنْصَرَفَهُ من السفارة عنه إلى ملوك مصر وتأدية رسالته النبوية إلى الضريح الكريم سنة ست وخمسين ، وسأله عن القاهرة فقال : أقول فى العبارة عنها على سبيل الاختصار : إن الذى يتخيله الإنسان فإنما يراه دون الصورة التى تخيلها ، لاتساع الخيال عن كل محسوس إلا القاهرة فإنها أوسع من كل ما يتخيل فيها »[1] .

---

(١) التعريف بابن خلدون ص ٢٤٦ - ٢٤٨ .

نعود إلى ابن خلدون وحياته فى مصر فنقرر أنه ارتبط بها ارتباطاً عضويًا يتمثل فيما يلى :

أولا : أنه عاش فى مصر ما يناهز ربع قرن من الزمان ، على وجه التحديد من سنة ٧٨٤ إلى وفاته سنة ٨٠٨هـ ، وكانت هذه الحياة موصولة متتابعة لم تقطعها إلا رحلات محدودة .

ثانياً : فى إبان حياته بمصر عمل ابن خلدون على تنقيح كتابه الكبير « العبر » كما صنع فيه إضافات هامة تمثلت فى أخبار دول المشرق الإسلامى ، ووصل بأحداث التاريخ إلى نهاية القرن الثامن الهجرى بعد أن كان وقف بها عند سنة ٧٨٣ ، وهى السنة السابقة على مجيئه إلى مصر . يذكر ابن خلدون عن رحلته إلى المشرق وإقامته فى مصر أنه أفاد ما نقص من أخبار ملوك العجم ودول الترك قائلاً : « ثم كانت الرحلة إلى المشرق لاجتلاء أنواره ، وقضاء الفرض والسنة فى مطافه ومزاره ، والوقوف على آثاره فى دواوينه وأسفاره ، فأفدت ما نقص من أخبار ملوك العجم بتلك الديار ، ودول الترك فيما ملكوه من الأقطار ، وأتبعت بها ما كتبته فى تلك الأسطار ، وأدرجتها فى ذكر المعاصرين لتلك الأجيال من أمم النواحى ، وملوك الأمصار والضواحى ، سالكاً سبيل الاختصار والتلخيص ، مفتدياً بالمرام السهل من العويص ، داخلاً من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص ، فاستوعب –أى الكتاب– أخبار الخليقة استيعابا ، وذلك من الحِكم النافرة صعاباً ، وأعطى لحوادث الدول عللاً وأسباباً ، وأصبح للحكمة صواناً وللتاريخ جراباً » .

ولقد فعل ابن خلدون وهو فى مصر نفس الصنيع بالمقدمة ، فأجرى بها بعض الزيادات التى اقتضتها الإقامة ، وأضاف إليها بعض المكتسبات التى طرأت على حصيلته العلمية والفكرية ، وهو يقرر ذلك فى سياق بعض فصول المقدمة مثل قوله فى الفصل الذى خصصه للعلوم العقلية : « ولقد وقفت بمصر على تآليف متعددة لرجل من

عظماء هَرَاة[*] من بلاد خراسان ، يَشْتَهِرُ بسعد الدين التفتازانيّ ، منها فى علم الكلام وأصول الفقه والبيان ، تشهد بأن له ملكة راسخة فى هذه العلوم ، وفى أثنائها ما يدل على أن له اطلاعاً على العلوم الحِكَمِيَّة ، وقدماً عالية فى سائر الفنون العقلية »[٢] .

وإذن فأثر مصر فى ابن خلدون واضح الوضوح كله ، ولقد كتب غير قليل من فصول المقدمة فى مصر ، وأغلب ظننا أن الفصول الخاصة بعلم الكلام وعلم التصوف وفصول العلوم العقلية قد كتبت فى مصر وأضيفت إلى المقدمة ، أو أعيدت صياغتها فى مصر بعد الإضافات الكثيرة التى أشار إليها فى غير موضع من مواضع الكتاب .

ومن البداهة بمكان أن يكون ابن خلدون قد أضاف إلى الترجمة التى كتبها لنفسه —وألحقها بالمجلد الأخير من كتاب العبر— تفاصيل حياته فى مصر بكلٍ ما احتوته من أعمال وما اشتملت عليه من أحداث .

ثالثاً : تولى ابن خلدون التدريس فى مدارس متعددة فى مصر سبقت الإشارة إلى أنها مدارس متميزة المكانة عالية الرتبة ، كما تولى التدريس فى الأزهر الشريف ، واستطاع من خلال ذلك أن ينقل أفكاره إلى عدد كبير من الدارسين المصريين ونظرائهم الوافدين إلى مصر لطلب العلم فى معاهدها والالتحاق بمدارسها ، ولقد خلف المفكر الكبير عدداً من التلاميذ المصريين النابهين حسبما سلفت الإشارة ، لعل فى مقدمتهم شيخ الإسلام أحمد بن حجر العسقلانى ، وتقى الدين المقريزى ، كان الأول تلميذه فى فنون عديدة من المعارف الدينية والدنيوية التى أهمها الفقه والحديث والتاريخ والتراجم ، وكان الثانى تلميذه فى التاريخ ، وقد صار تبعاً لذلك شيخ المؤرخين المصريين فى العصر المملوكى ، بل شيخ المؤرخين المسلمين بعامة فى عصره .

رابعاً : من الوظائف التى تولاها ابن خلدون فى مصر منصب شيخ خانقاه بيبرس ، وكان بمصر عدد كبير من الخانقاهات التى يتجمع فيها الصوفية ، وكانت

(*) موقعها حالياً فى أفغانستان « هِرات » بكسر الهاء فى أولها وتنطق بالتاء المفتوحة فى آخرها .

(٢) المقدمة ص ٤٨١ الطبعة الثالثة — بيروت .

خانقاه بيبرس من أكبر ما عرف من هذا النمط من المؤسسات ، وفيها كان يعيش عدد كبير من الصوفية يمارسون حياتهم الخاصة ذات الطقوس الغريبة ، من ذكر وتلاوة وأوراد وإقبال على العبادة وانقطاع عن الناس ، ولقد كانت مخالطة ابن خلدون هؤلاء الصوفية عن قرب واندماج ، دافعة له فى تسجيل الجديد من الأفكار عن هذا الفريق من المسلمين .

خامساً : هيأت إقامة ابن خلدون فى مصر له القيام بثلاث رحلات ذات أهمية كبيرة ، الأولى كانت لأداء فريضة الحج ، والثانية سافر فيها إلى فلسطين وفيها زار بيت المقدس ، والثالثة كانت إلى دمشق فى صحبة السلطان فرج حين توجه لملاقاة تيمورلنك الذى كانت جيوشه قد اكتسحت مشرق العالم الإسلامى ، وقد سعى ابن خلدون للقاء القائد المغولى لكى يطلب الأمان لأهل دمشق . لقد كانت سفارة غريبة ، ولكن ابن خلدون ، وهُو رجل سياسة إلى كونه واحداً من كبار علماء الزمان ، قد استطاع أن يكسب احترام تيمورلنك ، وجرت بينهما أحاديث ودية طويلة ، وربما طمع العالم الكبير فى أن يلتحق بخدمة الطاغية المغولى ، ولكن أسباباً بعينها قد قعدت به عن إدراك مطمحه ، ولعل من أهم ثمرات ذلك اللقاء هو الكتاب الذى ألفه ابن خلدون للقائد المغولى عن بلاد المغرب استجابة لطلبه .

سادساً : لقد أوسعت مصر لابن خلدون صدرها ، فولى فيها المناصب الرفيعة ، وأصهر إلى بعض أسرها ، وكان أفراد أسرته قد ماتوا جميعاً غرقاً وهم فى الطريق إلى مصر بحراً حين أرادوا اللحاق به . واقتنى ضيعة فى الفيوم كانت تمده بالخير والنعمة ، ثم إن ثراها فى نهاية الأمر قد ضم رفاته ، فقد أسلم العالم الكبير الروح فجأة وانطفأ سراج حياته فى السادس والعشرين من شهر رمضان سنة ٨٠٨هـ ودفن بمقابر الصوفية خارج باب النصر ، وكانت أولى لياليه فى حياته الأخرى هى ليلة القدر بعد أن عمّر ستة وسبعين عاماً هجرية .



البـاب الثانى

علم التاريخ وأثره فى نظرية العمران

- علم التاريخ هو أساس علم الاجتماع
- منهج ابن خـلدون التاريخى
- تأثر ابن خلدون بعلماء الجرح والتعديل

علم التاريخ وأثره فى نظرية العمران

ذاعت شهرة ابن خلدون(*) واستفاض صيته لارتباط اسمه بنظرية جليلة استحدثها وأطلق عليها « علم العمران البشرى » أو الاجتماع الإنسانى ، ولقد اهتم الدارسون الأوربيون والعرب بهذه النظرية اهتماماً كبيراً ، واحتفلوا بصاحبها كما لم يحتفلوا بعالم مسلم من قبل ؛ ولهذا فمن الأمور النادرة أن تجد مستشرقاً –على الرغم من امتداد أرض الاستشراق من روسيا شرقاً إلى أمريكا غرباً– لم يكتب عن ابن خلدون ، ثم قام بعض تلامذة المستشرقين من أبناء جلدتنا فى متابعة أساتذتهم فى الاهتمام بابن خلدون ومستحدثاته الفكرية ، ولقد تمنينا لو قمنا نحن المسلمين بعامة والعرب بخاصة بادئ ذى بدء بالاحتفال بابن خلدون قبل أن يسبقنا علماء الغرب إلى ذلك ؛ لأن كثيرين من هؤلاء قد لووا عنق بعض الآراء الخلدونية وطوعوها لأهوائهم ، فمنهم من جعله « تقدميًا » اشتراكيًا ، ومنهم من جعله سلفيًا ، ومنهم من جعله عدوًا للعرب مستصغراً لشأنهم ، حاملاً عليهم ، حاطًا من قدرهم ، ومنهم من حاول انتزاعه من ثقافته الإسلامية انتزاعاً ، ولكن منهم كذلك من أعطى الرجل حقه من التقدير ووفاه قدره من الإجلال ، دارساً فكره فى سماحة وتجرد ، عاكفاً على آثاره فى نصفة وحياد .

لقد التفت الدارسون إلى العمران الإنسانى الذى احتفل ابن خلدون بدراسته احتفالاً أفضى به إلى أن يكون علماً جديداً هو « علم الاجتماع » وهم أصحاب حق فى ذلك ، ولكن عدداً غير قليل من هؤلاء الدارسين أغفلوا بقدر أو بآخر أن الأداة التى

(*) ولد فى تونس سنة ٧٣٢ وتوفى فى القاهرة سنة ٨٠٨هـ .

توسلها ابن خلدون إلى الوصول إلى نظريته الجديدة أو علمه الجديد هى علم التاريخ بعد تجريده من الأخبار الخاطئة والأحداث الزائفة :

(١)
علم التاريخ هو أساس علم الاجتماع

عمد ابن خلدون عند أوليات تسجيل أفكاره إلى الاهتمام بعلم التاريخ والتركيز على خطورته باعتباره الأساس الوحيد للنظرية الجديدة التى اهتدى إليها ، والتى أسماها علم الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى . إن ابن خلدون يشير إلى ذلك فى خطبة « المقدمة » ، ويمضى قدماً منشئاً فصولاً نفيسة المحتوى ، يضع لها عناوين على جانب من الإثارة ؛ لكى ينبه عقول الباحثين ، ويلفت أنظار الدارسين إلى تلك العناية القصوى بعلم التاريخ تقييماً وفلسفة وتصويباً ، تمهيداً إلى طرق باب نظريته الجديدة ، واستشراف غاياتها ، والدلوف إلى ساحاتها . لقد لقى علم التاريخ –والأمر كذلك– اهتماماً كبيراً واحتفالاً عريضاً ، إنّ يكونا أصغر حجماً مما لقيه « العمران البشرى » فإنهما ليسا أقل قيمة ولا أخفت صوتاً ولا أدنى بياناً .

لقد انتهج ابن خلدون أسلوباً أدبيًّا أنيقاً عمد فيه إلى اصطناع المحسنات البديعية والإيقاعات الموسيقية حين تحدث عن علم التاريخ فى مستهل « المقدمة » من منطلق مفهومه الجديد لهذا العلم الجليل ، فقال بعد أن حمد الله تعالى ومجّد ذاته ، وبعد أن صلى على النبى وآله وصحبه : « إن فن التاريخ من الفنون التى تتداولها الأمم والأجيال ، وتشدّ إليه الركائب والرحال ، وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال ، وتتنافس فيه الملوك والأقيال ، وتتساوى فى فهمه العلماء والجهّال ، إذ هو فى ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول ، والسوابق من القرون الأول ، تنمو فيه الأقوال ، وتضرب فيه الأمثال ، وتطرف به الأندية إذا غصّها الاحتفال ، وتؤدى لنا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال ، واتسع للدول فيها النطاق والمجال ، وعمروا الأرض حتى

نادى بهم الارتحال ، وحان منهم الزوال . وفى باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ؛ فهو لذلك أصيل فى الحكم عريق ، وجدير بأن يعدّل فى علومها وخليق » .

تلك أفضال علم التاريخ كما سطرها ابن خلدون باختصار شديد فى مستهل « المقدمة » ، وهذا هو تقديره لهذا العلم الجليل ، وإن كان أسلوب السجع الذى عمد العالم الكبير إلى اصطناعه فى هذا التقديم قد أوقعه -دون قصد- فى شىء من الخطأ ؛ إذ ليس من المعقول أن « يتساوى فى فهمه -أى التاريخ- العلماء والجهال » اللهم إلا أن تكون حكايات تروى ، وقصص تتداول مما يقع فى نطاق المسلمات ، أو تكون ضرورة السجع أدت إلى ذلك .

ويمضى ابن خلدون فى الحديث عن التاريخ المدوّن معدّداً ألواناً من التحريف شوّهت جوانب منه ، وأشكالاً من التزييف لحقت به دون أن تفطن إلى ذلك الأجيال المتتابعة فيقول : « وإن فحول المؤرخين فى الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها ، وسطروها فى صفحات الدفاتر وأودعوها ، وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وَهِمُوا فيها وابتدعوها ، وزخارف من الروايات لفقوها ووضعوها ، واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها ، وأدوها إلينا كما سمعوها ، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها ، ولا رفضوا تُرّهات الأحاديث ولا دفعوها . فالتحقيق قليل ، وطرف التنقيح فى الغالب كليل ، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل ، .... ومرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل ، والحق لا يقاوم سلطانه ، والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانه . والناقل إنما هو يملى وينقُل ، والبصيرة تنقد الصحيح إذ تمقل ، والعلم يجلو صفحات القلوب ويصقل » .

(٢)

منهج ابن خلدون التاريخى

إن منهج ابن خلدون فى نقد التاريخ دقيق ، مع استفاضة فى البيان وثراء فى ضرب الأمثال التى يستقيها من الأخبار المسطورة فى كتب المؤرخين السابقين ، ولسبب بعينه يغترف أكثر أمثاله من كتب المسعودى ، ذلك أن المسعودى ذو مكانة خاصة لديه ، ويعقد العالم الكبير فصلاً طويلاً من « فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط وذكر شيء من أسبابها » وهو عنوان طويل ، ولكنه يتضمن إلى دقة المنهج نفيس القول ، ويشتمل على أصول النقد مع وفرة الأمثال التى يخضعها للنقد التطبيقى ، فيتهاوى الواحد منها بعد الآخر ، فمن تلك الأمثال خبر جيوش بنى إسرائيل حسب إحصاء المسعودى لأعدادها ، ومنها ما ينقله المؤرخون كافة من أخبار التبابعة ملوك اليمن ، وأنهم كانوا يغزون من قراهم باليمن إلى إفريقية والبربر من بلاد المغرب ، وما لحق بذلك من ذكر مواضع ليس لها مكان على الحقيقة ، وغزوات يكذبها العقل وترفضها الفطرة السليمة .

ولا يقف الأمر بابن خلدون عند نقد الروايات التاريخية وتجريحها ثم رفضها ، وإنما يدلف إلى بعض ما ذكره المفسرون مثل « إرم ذات العماد » فى سورة الفجر ، وفى مقدمتهم الطبرى والثعالبى والمسعودى ، ويورد ابن خلدون وصفهم لإرم ذات العماد ، ويسمه بالخرافات ويتهمهم بالهذيان ، ويمضى ابن خلدون على رسله فى هذا الفصل فيورد نماذج من أخبار المؤرخين وآراء المفسّرين ويخضعها لمنهجه النقدى الدقيق ، وينتهى إلى تكذيبها ثم رفضها[١] .

على أن ابن خلدون لم يكتف – فى حديثه عن التاريخ والمؤرخين وأخطائهم وضرب الأمثال – عند الفصل سالف الذكر ، ولكنه كان يعمد إلى ذلك أيضاً فى

---

(١) راجع الفصل المذكور فى المقدمة صفحات ٩ وما بعدها الطبعة الثالثة – بيروت .

الفصول التي تحمل عناوين متصلة الأسباب بالعمران ، ففى الفصل الذى عقده عن « طبيعة العمران فى الخليقة » يعود لكى يسهب فى القول عن التاريخ باعتبار أنه خبر عن الاجتماع الإنسانى ، أى أن التاريخ هو وسيلة كل إنسان للتعرف على المجتمعات الإنسانية من خلال دقة الخبر وصدق الرواية ، وإلا فإن ما يبنى على الخطأ يتحتم كونه زيفاً ، ويعود ابن خلدون لكى يستعرض أمثلة من أخبار التاريخ ووقائعها حسبما رواها بعض المؤرخين ، ويخضعها للأسس النقدية التى وضعها، ثم ينتهى –كما انتهى فى الماضى– إلى رفضها . إنه يذكر خبراً رواه المسعودى عن الإسكندر الأكبر حين فتح مصر وأراد بناء الإسكندرية فصدّته دواب البحر عن بنائها ، فاتخذ صندوق الزجاج وغاص فيه إلى قاع البحر حتى صور تلك الدواب الشيطانية التى رآها وعمل تماثيلها من أجساد معدنية ونصبها حذاء البنيان ففرت الدواب . لقد حلل ابن خلدون هذه الرواية بأساليب شتى وانتهى إلى أنها حديث خرافة مستحيلة[٢] .

وهناك أمثلة أخرى كثيرة مما جرى ذكره على أقلام المؤرخين المشهورين مثل المدينة المسماة « ذات الأبواب » المشتملة على عشرة آلاف باب ، ومدينة النحاس التى ظفر بها موسى بن نصير بصحراء سجلماسة ، وتمثال الزرزور الذى بروما والذى إليه تجتمع الزرازير فى يوم معلوم من السنة حاملة الزيتون . يقول ابن خلدون عن هذه الأمثلة إنّها من الاستحالة والبعد بمكان ، وتمحيصها إنما هو بمعرفة طبائع العمران ، وهو أحسن الوجوه وأوثقها فى تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها[٣] .

ويعرض ابن خلدون للمؤرخين ومن يتصدون للروايات التاريخية ، ويحلل الأخبار فى ضوء المعايير التى توصل إليها من خلال الممارسات الاستقرائية والعلل العقلية ، وينتهى إلى أن أسباب الخطأ تكمن فى العوامل الآتية :

---

(٢) المصدر السابق ص ٣٦ .

(٣) المصدر نفسه ص ٣٦ ، ٣٧ .

١ — التشيع لرأى من الآراء أو نحلة من النحل تجعل النفس تميل إلى تصديق ما يوافقها من الأخبار .

٢ — الثقة بناقلى الأخبار دون التمحيص الذى قد يؤدى إلى التعديل والتجريح ، أو ما يعرف عند رجال الحديث بالجرح والتعديل .

٣ — الذهول عن مقاصد الأخبار ، فإن ناقل الخبر كثيراً ما يروى الخبر تبعاً لما فى ظنه وتخمينه فيقع فى الكذب .

٤ — توهم الصدق بسبب الثقة فى الناقلين .

٥ — تقرب الناس إلى الكبراء وأصحاب المناصب بالثناء والمديح وإشاعة الذكر ، فيتناقل الناس الأخبار التى تتراوح بين الكذب وبين المبالغة والغلو ، فتشيع على غير الحقيقة ، فإن النفوس طبقاً لما يقول ابن خلدون —مولعة بحب الثناء ، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة ، وليسوا فى الأكثر براغبين فى الفضائل .

٦ — الجهل بطبائع الأحوال فى العمران ، وهذا العامل يرجع العوامل السابقة جميعاً ؛ فإن لكل حادث طبيعة تخصه فى ذاته وفيما يعرض من أحواله ، ويزيد ابن خلدون هذا العامل بياناً وتوضيحاً فيقول : « فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال فى الوجود ومقتضياتها ، أعانه ذلك فى تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب ، وهذا أبلغ فى التمحيص من كل وجه يعرض ، وكثيراً ما يعرض للسامعين قبول الأخبار المستحيلة وينقلونها وتؤثر عنهم » ويضرب ابن خلدون عدداً من أمثلة الأخبار التى يستحيل عقلاً أو نقلاً تصديقها ، كبعض تلك التى مر ذكرها قبل قليل من مثل دواب البحر التى تعرضت للإسكندر الأكبر حين شرع فى بناء الإسكندرية ، أو تمثال الزرزور فى مدينة روما ، أو المدينة ذات الأبواب ، أو مدينة النحاس التى يروى أن القائد الفاتح موسى بن نصير قد ظفر بها فى صحراء سجلماسة .

إن ابن خلدون يحتفل بعلم التاريخ على هذا النحو الذى رأينا ، ويذهب إلى السعى

إلى تخليصه من الروايات الزائفة ، وتجريده من الأحداث الكاذبة ، ويضع لذلك مبادئ وأسساً ؛ لأن الأحداث التاريخية موصولة الأسباب بالإنسان ، والإنسان هو أصل البداوة والحضارة اللتين تشكلان العلم الجديد الذى توصل إليه ، وهو علم الاجتماع الإنسانى الذى يساوى من وجهة نظره عمران العالم . ولكى نسبر غور الفكر الخلدونى عن قرب فى نظريته هذه المزدوجة من حيث احتفالها بشعبتين جليتى الأثر هما فلسفة التاريخ وعمران العالم ، فإننا لا نرى بأساً من تسجيل النص الخلدونى فى هذا المقام برغم ما قد يرد فى السياق الخلدونى من التكرار أو ما يشبه التكرار[4] .

« اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنسانى الذى هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال ، مثل التوحش والتأنس ، والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك ، والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع ، وسائر ما يحدث فى ذلك العمران بطبيعته من الأحوال ، ولما كان الكذب متطرفاً للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه ، فمنها التشيعات للآراء والمذاهب ، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال فى قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه وإذا خامرها تشيع لرأى أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة ، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع فى قبول الكذب ونقله . ومن الأسباب المقتضية للكذب فى الأخبار أيضاً الثقة بالناقلين ، وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح . ومنها الذهول عن المقاصد ، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع ، وينقل الخبر على ما فى ظنه وتخمينه فيقع فى الكذب . ومنها توهم الصدق ، وهو كثير ، وإنما يجيء فى الأكثر من جهة الثقة بالناقلين ، ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الواقع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع فينقلها المخبر كما رآها وهى بالتصنع على غير الحق فى نفسه ، ومنها تقرب

---

(٤) المقدمة ص ٣٥ — ٣٨ الطبعة الثالثة — بيروت .

الناس فى الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، فيستفيض الإخبار بها على غير حقيقة، فالنفوس مولعة بحب الثناء، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة وليسوا فى الأكثر براغبين فى الفضائل ولا متنافسين فى أهلها . ومن الأسباب المقتضية له أيضاً — وهى سابقة على جميع ما تقدم — الجهل بطبائع الأحوال فى العمران ، فإن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لابد له من طبيعة تخصه فى ذاته وفيما يعرض له من أحواله ، فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال فى الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك فى تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب وهذا أبلغ فى التمحيص من كل وجه يعرض .

وكثيراً ما يعرض للسامعين قبول الأخبار المستحيلة وينقلونها وتؤثر عنهم، كما نقله المسعودى عن الإسكندر لما صدته دواب البحر عن بناء الإسكندرية ، وكيف اتخذ صندوق الزجاج وغاص فيه إلى قاع البحر ، حتى صور تلك الدواب الشيطانية التى رآها وعمل تماثيلها من أجساد معدنية ونصبها حذاء البنيان ، ففرت تلك الدواب حين خرجت وعاينتها . وتم بناؤها فى حكاية طويلة من أحاديث خرافة مستحيلة من قبل اتخاذه التابوت الزجاجى ومصادمة البحر وأمواجه بجرمه ، ومن قبل أن الملوك لا تحمل أنفسها على مثل هذا الغرور، ومن اعتمده منهم فقد عرض نفسه للهلكة وانتقاض العقدة واجتماع الناس إلى غيره ، وفى ذلك إتلافه ، ولا ينتظرون به رجوعه عن غروره ذلك طرفة عين ، ومن قبل أن الجن لا يعرف لها صور ولا تماثيل تختص بها ، إنما هى قادرة على التشكل ، وما يذكر من كثرة الرءوس لها فإنما المراد به البشاعة والتهويل لا أنه حقيقة . وهذه كلها قادحة فى تلك الحكاية ، والقادح المحيل لها من طريق الوجود أبين من هذا كله ، وهو أن المنغمس فى الماء ولو كان فى الصندوق يضيق عليه الهواء للتنفس الطبيعى ، وتسخن روحه بسرعة لقلته ، فيفقد صاحبه الهواء البارد المعدل لمزاج الرئة والروح القلبى ويهلك مكانه ، وهذا هو السبب فى هلاك أهل الحمامات إذا أطبقت عليهم عن الهواء البارد ، والمتدلين فى الآبار والمطامير العميقة المهوى إذا سخن هواؤها

بالعفونة ولم تداخلها الرياح فتخلخلها ، فإن المتدلى فيها يهلك لحينه ، ولهذا السبب يكون موت الحوت إذا فارق البحر ، فإن الهواء لا يكفيه فى تعديل رئته ، إذ هو حار بإفراط ، والماء الذى يعدله بارد والهواء الذى خرج إليه حار ، فيستولى الحار على روحه الحيوانى ، ويهلك دفعة ، ومنه هلاك المصعوقين ، وأمثال ذلك .

ومن الأخبار المستحيلة ما نقله المسعودى أيضاً فى تمثال الزرزور الذى برومة تجتمع إليه الزرازير فى يوم معلوم من السنة ، حاملة للزيتون ، ومنه يتخذون زيتهم ، وانظر ما أبعد ذلك عن المجرى الطبيعى فى اتخاذ الزيت . ومنها ما نقله البكرى فى بناء المدينة المسماة ذات الأبواب تحيط بأكثر من ثلاثين مرحلة ، وتشتمل على عشرة آلاف باب ، والمدن إنما اتخذت للتحصن والاعتصام كما يأتى ، وهذه خرجت عن أن يحاط بها فلا يكون فيها حصن ولا معتصم ، وكما نقله المسعودى أيضاً فى حديث مدينة النحاس ، وأنها مدينة كل بنائها نحاس بصحراء سجلماسة ، ظفر بها موسى بن نصير فى غزوته إلى المغرب وأنها مغلقة الأبواب ، وأن الصاعد إليها من أسوارها إذا أشرف على الحائط صفق ورمى بنفسه ، فلا يرجع آخر الدهر فى حديث مستحيل عادة من خرافات القصاص ، وصحراء سجلماسة قد نفضها الركاب والأدلاء ولم يقفوا لهذه المدينة على خبر ، ثم إن هذه الأحوال التى ذكروا عنها كلها مستحيل عادة ، مناف للأمور الطبيعية فى بناء المدن واختطاطها ، وأن المعادن غير الموجودة منها أن يصرف فى الآنية والخرثى(*) ، وأما تشييد مدينة منها فكما تراه من الاستحالة والبعد ، وأمثال ذلك كثيرة ، وتمحيصه إنما هو بمعرفة طبائع العمران ، وهو أحسن الوجوه وأوثقها فى تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها ، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة ، ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر فى نفسه ممكن أو ممتنع ، وأما إذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر فى التعديل والتجريح ، ولقد عد أهل النظر من المطاعن فى الخبر ، استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل ، وإنما كان التعديل والتجريح

(*) الخرثى بالضم أثاث البيت .

هو المعتبر فى صحة الأخبار الشرعية ؛ لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها ، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط . وأما الأخبار عن الواقعات فلابد فى صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة ، فلذلك وجب أن ينظر فى إمكان وقوعه وصار فى ذلك أهم من التعديل ومقدماً عليه ، إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط ، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة ، وإذا كان ذلك ، فالقانون فى تمييز الحق من الباطل فى الأخبار بالإمكان والاستحالة ، أن ننظر فى الاجتماع البشرى ، الذى هو العمران ، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه ، وما يكون عارضاً لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له ، وإذا فعلنا ذلك ، كان ذلك لنا قانوناً فى تمييز الحق من الباطل فى الأخبار ، والصدق من الكذب بوجه برهانى لا مدخل للشك فيه ، وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة فى العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه ، وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه ، وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا ، وكأن هذا علم مستقل بنفسه ، فإنه ذو موضوع ، وهو العمران البشرى والاجتماع الإنسانى .

(٣)

تأثر ابن خلدون بعلماء الجرح والتعديل

لقد ألح ابن خلدون على إظهار أهمية علم التاريخ وبيان خطره ، وأنه من العلوم الجليلة التى لا يتأتى للفرد العادى ممارستها والانخراط فيها ، وإنما هناك مؤهلات بعينها ينبغى أن تتوفر فيه ، وثقافات متعددة يتحتم عليه معرفتها ، وملكات ذاتية يجب أن تكون موفورة لديه . لقد جعل ابن خلدون علم التاريخ من العلوم الشريفة التى لا يمارسها إلا من حاز شروطاً علمية أخلاقية دينية ، تماماً مثل عالم التفسير وعالم الحديث ، وكان علماء الأمة قد وضعوا شروطاً عديدة لكل من يطرق باب هذين

العلمين الشريفين ، فجاء ابن خلدون فوضع شروطاً للمؤرخ ، لا يستقيم له حكم بغيرها ، ولا ينطلق له قلم بدونها ، مثل إجادة علم السياسة ، وطبائع الأمم والسير ، والملل والنحل والمذاهب ، ومعايشة الحاضر ، والمنطق الذى يبنى عليه المماثلة والمخالفة بينهما ، وغير ذلك من الأسس التى فصّلها ؛ ولذلك فإن ابن خلدون يضرب مثلاً للمؤرخ الأمين ببعض أعلام علماء هذه الأمة فى التفسير والحديث والسيرة الذين هم فى الوقت نفسه من كبار مؤرخى الإسلام ، مثل أبى إسحاق ، والبخارى ، والطبرى .

إن ابن خلدون يوضح جانباً من مؤهلات المؤرخ المأمون خبره ، الصادقة روايته ، السليمة أحكامه على النحو التالى(*) :

« يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة ، وطبائع الموجودات ، واختلاف الأمم والبقاع والأعصار فى السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال ، والإحاطة بالحاضر من ذلك ، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق ، أو بوْن ما بينهما من الخلاف ، وتعليل المتفق منها والمختلف ، والقيام على أصول الدول والملل ، ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعى كونها ، وأحوال القائمين بها وأخبارهم ، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل خبره ، وحينئذ يعرض الخبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول ، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً ، وإلا استغنى عنه . وما استكبر القدماء علم التاريخ إلا لذلك حتى انتحله الطبرى والبخارى ، وابن إسحاق من قَبْلِهما ، وأمثالهم من علماء الأمة » .

إن مجمل القول فى هذا المقام هو أن ابن خلدون يعى تماماً جدة المنهج الذى انتهجه ، والعلم الذى استحدثه ، وينبّه إلى أنه ليس شبيهاً بغيره من العلوم التى قد تبدو لأول وهلة قريبة الشبه به ، أو كأن بينها وبينه وشيجة صلة أو شبه نسب ، مثل علم الخطابة أو علم السياسة .

(*) المقدمة ص ٢٨ .

ولكن يوضح ابن خلدون أنه غير مسبوق إلى هذا الذى توصل إليه ، فإنه يعمد إلى التعريف بكل من علم الخطابة وعلم السياسة ، وهما علمان يمكن أن يشتبه أمرهما مع العلم الجديد ، حتى يتضح الفرق بين علمه المستنبط وبين العلمين سالفى الذكر .

إن ابن خلدون يؤكد على أنه لم يعثر على شىء من هذا العلم الذى « أُعْثَرَ عليه البحث وأدى إليه الغوص » عند أحد من السابقين ، ويبدى دهشته لذلك ، مع أنه لا يسىء الظنّ بعقولهم ، ومن ثم يقرر — فى تواضع العلماء — أنه لا يستبعد أن يكونوا قد عرضوا له ، وكتبوا فيه ، واستوفوه ، ولكنه ضاع مع ما قد ذهب من علوم الأولين ، فإن ما لم يصل إلينا من علوم أكثر مما وصل ، وإلا فأين علوم الأمم ذوات الحضارة كالكلدانيين والسريان وأهل بابل وقدماء المصريين وغيرهم . إن ابن خلدون يصوغ فكره هذا على النّحو التالى :

« واعلم أن الكلام فى هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير الفائدة ، أُعْثَرَ عليه البحث وأدّى إليه الغوص ، وليس من علم الخطابة ، الذى هو الأقوال المقنعة النافعة فى استمالة الجمهور إلى رأى أو صدهم عنه ، ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية ؛ إذ السياسة المدنيّة هى تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق أو الحكمة ؛ ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه ، فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه ، ولكنه علم مستنبط النشأة ، ولعمرى لم أقف على الكلام فى منحاه لأحد من الخليقة ، ما أدرى لغفلتهم عن ذلك ، وليس الظن بهم ، أو لعلهم كتبوا فى هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا ، فالعلوم كثيرة ، والحكماء فى أمم النوع الإنسانى متعددون ، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل »[٦] .

(٦) المقدمة ص ٣٨ .

الباب الثالث

نظرية العمران البشرى
والاجتماع الإنسانى

- الاجتماع الإنسانى ضرورى للعمران
- البدو أصل العمران
- التحول إلى الحضر
- وجوه المعاش
- الصنائـــــع
- العلم والتعليم
- مواقع المدن
- الملك : ضرورته ونهجه
- العصبيـــة
- أعمار الدول
- زبدة نظرية العمران

نظرية العمران البشرى
والاجتماع الإنسانى

يرى ابن خلدون أن التاريخ خبر عن الاجتماع الإنسانى الذى هو عمران العالم ، وهكذا تكون نظريته فى العمران الإنسانى ذات شقين أو عمادين : شق يتعلق بالتاريخ وشق آخر يتعلق بالعمران ، وهذا الشق الثانى يعتمد فى تأصيل مكوناته التى تشكل العمران على دقة الشق الأول ومصداقيته ؛ ولذلك فقد اهتم ابن خلدون بادئ ذى بدء بتنقية التاريخ مما لحق به من شوائب ، فوضع قواعد لفهمه ، وأسساً للتمييز بين الروايات الصادقة والأخرى الكاذبة على النحو الذى بيناه تفصيلاً فى الفصل السابق .

وليس من شك فى أن المحاولات الجادة التى قام بها ابن خلدون فى هذا الميدان قد جعلت منه صاحب منهج دقيق فى التحليل ، ورؤية صادقة فى الاستنتاج ، ونعنى بذلك استقراء أحداث التاريخ وتحليلها واستنطاقها ، وفرز الحقائق ، والتنبيه إلى الأكاذيب ، ثم استثمار العطاء التاريخى فى النطاق الاجتماعى الإنسانى ، وتوصل ابن خلدون من خلالها إلى تلك النتائج التى صارت فيما بعد منهجاً اختص به ، وقوانين عُزِيَتْ إليه .

لقد كان ابن خلدون واضحاً كل الوضوح فى التعبير عن مقاصده هذه وهو يكتب افتتاحية المقدمة ، ويشير إلى كل من الجانب التاريخى والجانب العمرانى . يقول ابن خلدون مفتتحاً مؤلفه الكبير الذى يتكون من أربعة كتب أحدها المقدمة : « ورتبته على مقدمة وثلاثة كتب : المقدمة فى فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع بمغالط المؤرخين » ثم يعمد إلى تفصيل الحديث عن الكتاب الأول الذى هو

المقدمة فيقول إنها « فى العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم وما لذلك من العلل والأسباب »[1] .

إن ابن خلدون من منطلق منهجه هذا قد جعل المجتمع الإنسانى كله مادة لدراسته وتأملاته ، وحقلاً لتجاربه وتحليلاته ، وتتبع الظواهر الطبيعية التى تحيط بالمجتمع وتؤثر فيه فى مختلف أحواله وتتابع أطواره ، فى نشأته الأولى فى مرحلة البداوة ، وفى استقراره فى الحضر ، وفى مرحلة الدولة وترجّحها بين القوة والضعف ، والنهوض والسقوط ، والنصر والهزيمة ، وأحوال المجتمع وعناصر تكوينه ، وأساليب حياته ، وأنماط سلوكه ، وطرائق سعيه ، وما يفضى إلى نضجه ورفاهيته ، وما يؤذن بفساده وانحلاله ، كل ذلك مع الاهتمام الشديد بنظام الحكم وأسلوبه ، والحياة الاقتصادية ، والنشاط الثقافى ، وتعدد المهن .

(١)

الاجتماع الإنسانى ضرورى للعمران

إن التصور المبدئى للعمران البشرى عند ابن خلدون يتبلور فى حقيقة أن الاجتماع الإنسانى ضرورى ، وهو يقتبس القول المشهور الذى يجرى على ألسنة الحكماء بترديدهم أن الإنسان مدنى بالطبع ، أى لابد له من الاجتماع ، ويلتفت ابن خلدون إلى الحقيقة الأزلية التى تتلخص فى أن بقاء الإنسان على قيد الحياة مرهون بأمرين أساسيين هما : القوت أو الطعام الذى يحتاج إليه جسمه لكى يعيش وينمو ، والدفاع الذى يقيه غائلة العدوان ، وأن كلا من تحصيل القوت والدفاع يقتضى التجمع أو الاجتماع ، والاجتماع يكون بين المرء وبنى جنسه ، ومن ثم كان طبيعيًا أن يعرف بالاجتماع الإنسانى .

وعلى نهجه فى التوضيح والتفصيل والتحليل يقرر ابن خلدون أن قدرة الواحد من

---

(١) المقدمة ص ٦ – طبعة ثالثة – بيروت .

البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من الغذاء الذى يفترض أنه أقل قدر من الحنطة ، وأن هذا القدر من الحنطة يحتاج إلى زرع وطحن وعجن وطبخ ، وأن الزراعة محتاجة إلى حصاد ودراس ، والطحن والعجن والطبخ محتاجة إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخورى ، ويستحيل أن تفى بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد ، فلابد من اجتماع القدرات الكثيرة من أبناء جنسه ، ولابد من التعاون بينهم لتحصل الكفاية من الطعام[٢] .

ويمثل التحليل الذى انتهى به ابن خلدون إلى ضرورة الاجتماع الإنسانى لتحقيق الحصول على القدر الكافى من الطعام ، يفصل الصنيع نفسه:فى تقرير ضرورة تجمع الأفراد لصناعة الأدوات التى تستعمل فى الدفاع من رماح وسيوف وتروس ، ثم إن الإنسان وحده عاجز عن مدافعة الوحوش؛ فلابد له ثانية من التعاون مع أبناء جنسه؛ ليكون الدفاع مؤتياً ثماره . يقول ابن خلدون : « وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له -أى الإنسان- قوت ولا غذاء ، ولا تتم حياته لما ركّبه الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء فى حياته ، ولا يحصل له أيضاً دفاع عن نفسه لفقدان السلاح ، فيكون فريسة للحيوانات ، ويعاجله الهلاك عن مدى حياته ويبطل نوع البشر »[٣] .

هكذا بتفكير سهل أقرب إلى العفوية ، وأسلوب سلس عذب يربط ابن خلدون بين التعاون الإنسانى فى نطاق التجمع وبين فناء النوع البشرى إذا حاد عن هذا السبيل . ولكن ابن خلدون يريد أن يصل إلى معنى العمران فى نطاق من القول والفكر الأكثر تحديداً ، فيقول مستطرداً : « وإذا كان التعاون حصّل له -أى للإنسان- القوت للغذاء ، والسلاح للمدافعة ، وتمت حكمة الله فى بقائه وحفظ نوعه ، فإذن هذا الاجتماع ضرورى للنوع الإنسانى ، وإلا لم يكمل وجودهم وما أراد الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم ، وهذا هو معنى العمران الذى جعلناه موضوعاً لهذا العلم » .

---

(٢) المقدمة ص ٤١ ، ٤٢ ط بيروت .
(٣) المقدمة ص ٤٢ ، ٤٣

لعلنا نلاحظ –وهذا أمر مهم جدًا– أن ابن خلدون وهو فى مستهل حديثه عن نظريته فى العمران بعيد كل البعد عن المادية التى نسبه بعض من أعجبوا به إليها ، بل إن الرجل يقرر –انسجاماً مع عقيدته– فى وضوح كامل أن معنى العمران هو ما أراده الله من اعتبار العالم ببنى الإنسان واستخلافه إياهم فى الأرض . فالعمران عند ابن خلدون اصطلاح قرآنى صريح ، وقيمة إسلامية واضحة ، وهو استخلاف الله للإنسان فى هذا الكوكب وما يحيط به ، وأن كل ما فيه مختص به مسخّر له ، وسوف نعود إلى تناول نظرية العمران إسلاميًّا فى الفصل التالى من هذا البحث إن شاء الله .

(٢)

البدو أصل العمران

أما وقد استقر معنى العمران ومفهومه طبقاً لما أوضحه ابن خلدون وتبنّاه ، فإنه يخطو خطوة تالية هى الحديث عن أهل العمران أنفسهم ، وتوضيح أحوالهم ومعايشهم وطبائعهم وعاداتهم وأنواعهم ، إلى غير ذلك مما يتصل بالمجتمعات البشرية ، وهنا يقسم ابن خلدون العمران إلى بدو وحضر .

فأما البدو فإنهم الأصل فى المجتمعات كلها ، وهم تبعاً لذلك أقدم من الحضر ، بل إنهم المعين والمصدر للحضر ، والبداوة ذات مجتمع وعمران دون ريب ، واجتماعهم إنما هو لتحصيل المعاش ابتداء بالضرورى منه ، ويذكر ابن خلدون أن نشاطهم يختلف باختلاف بيئاتهم ، فمنهم من يعمل فى الفلاحة من غراسة وزراعة ، ومنهم من يربى الحيوان من أغنام وبقر وماعز ونحل ، حيث تتسع بيئتهم لذلك دون الحواضر ، « وإنما اجتماعهم وتعاونهم فى حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكنّ والدفء –والكلام لابن خلدون– إنما هو بالمقدار الذى يحفظ الحياة ، ويحصّل بُلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك »[٤] .

---

(٤) المقدمة ص ١٢٠ بيروت .

ويزيدنا ابن خلدون تعريفاً بطبيعة المجتمع البدوى، فيذكر أنهم يقتصرون على الضرورى من المأكل والملبس والمسكن ، فبيوتهم من الشعر والوبر والشجر ، أو من الطين والحجارة غير منجدة ، والقصد منها الاستظلال والكنّ وليس شيئاً غير ذلك ، وقد يسكنون المغاور والكهوف ، وأما طعامهم فيتسم بالبساطة ولا يخضع لعلاج إلا ما مسّته النار . وإن أهل الزراعة منهم ميالون للإقامة ، ويسكنون المدر والقرى والجبال وهم عامة البربر والأعاجم ، وأما من كان معاشه من السائمة كالبقر والغنم ، فهؤلاء متنقلون كثيرو الظعن لارتياد مناطق الكلأ والماء لحيواناتهم ، ولكنهم لا يبعدون كثيراً ، ويسمون الشاوية لقيامهم على الشاء والبقر ، وهؤلاء — كما يقول ابن خلدون — مثل البربر والترك وإخوانهم من التركمان والصقالبة ، وأما من كان معاشهم الإبل فإنهم أكثر تنقلاً وأبعد ظعناً ؛ لأن الإبل مسارحها واسعة مترامية ومراعيها متنوعة متباعدة ، هذا فضلاً عن الهروب من أماكن البرد فى فصل الشتاء ، وهم يوغلون بعيداً فى القفار ، فكانوا لذلك أشد الناس توحشاً ، وهؤلاء هم العرب ، وظعون البربر وزناتة بالمغرب ، والأكراد والتركمان والترك بالمشرق ، غير أن العرب أبعد نجعة ، وأشد بداوة ؛ لأنهم مختصون بالقيام على الإبل فقط ، وأما الآخرون فيقومون على الإبل وعلى الشياه والبقر .

على أن ابن خلدون بقدر ما وصف البداوة بالخشونة فى العيش والتوحش فى الحياة بقدر ما خلع عليهم من صفات النبل ، فهم أقرب إلى الخير وأدنى إلى الشجاعة ، وهم يفضلون أهل الحضر فى هاتين الخلتين[٥] .

(٥) المقدمة ص ١٢٣ — ١٢٥ .

(٣)

التحـوّل إلى الحضـر

أما الحضر ، ومعناه الحاضرون ، فهم سكان الأمصار ، أى المدن ، وهم أصلاً من البدو ، ثم ما لبثوا أن اتسع معاشهم ، ونمت ثرواتهم ، فمالوا إلى السكون والدعة ولين الحياة ورفاهية العيش . إن ابن خلدون يصف الحضر ودرجات انتقالهم من البداوة إلى الحضارة وصفاً لا يتقنه إلا من كان مثله متفرغاً لهذا النوع من البحث عن العمران البشرى ومارس تطوره وشهد تحوله على هذا النحو البديع من السهولة الممتنعة .

« ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش — من البدو طبعاً — وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه ، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة ، وتعاونوا فى الزائد على الضرورة ، واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها ، وتوسعة البيوت ، واختطاط المدن والأمصار للتحضر ، ثم تزيد أحوال الرفه والدعة ، فتجىء عوائد الترف البالغة مبالغها فى التأنق فى علاج القوت ، واستجادة المطابخ ، وانتقاء الملابس الفاخرة فى أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك ، ومغالاة البيوت والصروح ، وإحكام وضعها فى تنجيدها ، والانتهاء من الصنائع فى الخروج من القوة إلى الفعل إلى نهايتها ، فيتخذون القصور والمنازل ، ويجرون فيها المياه ، ويعالون فى صرحها ، ويبالغون فى تنجيدها ، ويختلفون فى استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون ، وهؤلاء هم الحضر »[٦] .

وإذا كان البدو لا يعرفون الصناعات ولا يتعاطون التجارة ، فإن أهل الأمصار ينتحل بعضهم الصنائع المختلفة ، ومنهم من ينتحل التجارة ، وكل من هذه وتلك تدر عليهم من المكاسب الشيء الكثير الذى يساعدهم على المزيد من الترف والرفاهة .

---

(٦) المقدمة ص ١٢٠ .

إن تخصيص ابن خلدون ممارسة الصناعات والتجارة للحضر من أهل المدن ، ووقفهما عليهم دون غيرهم ، يدفع بنا إلى تقرير اهتمام ابن خلدون بإنماء العمران الحضرى وإثرائه ، وفى نمائه وثرائه رقيّ المجتمع الإنسانى ورفاهيته ، ما لم يستخدم الثراء فى غير موضعه فيؤدى إلى الفساد والخراب .

(٤)

وجـــوه المعـــاش

غير أن وجوه الكسب أو المعاش التى هى ضرورة لانتظام العمران لا تقتصر فى جملتها وتفصيلاتها على الصنائع والتجارة وحدهما ، وإنما هناك مصادر أخرى غيرهما للمعاش ، ويفرد ابن خلدون فصلاً قصيراً فى هذا السياق جعل عنوانه « فى وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه » عرّف فيه المعاش بأنه ابتغاء الرزق والسعى فى تحصيله ، ثم ذكر مذاهب كثيرة فى تحصيل العيش ما بين بدائية كالصيد وحضرية كالصنائع ، ويردد ابن خلدون ما ذكره المحققون من أهل الحكمة والأدب فقالوا : « المعاش إمارة وتجارة وفلاحة وصناعة ، فأما الإمارة فليست بمذهب طبيعى للمعاش ، وأما الثلاثة الأخرى فهى وجوه طبيعية للمعاش ، والفلاحة متقدمة عليها جميعاً لبساطتها وفطريتها ، وأما الصنائع فهى ثانيتها ومتأخرة عنها لأنها مركبة ، وتتصرف فيها الأفكار ؛ ولهذا توجد فى أهل الحضر الذى هو متأخر عن البدو ، ثان عنه ، وأما التجارة وإن كانت طبيعية فى الكسب فالأكثر من طرقها ومذاهبها إنما هى تحيلات فى الحصول على ما بين القيمتين فى الشراء والبيع لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضيلة »[٧] .

---

(٧) المقدمة ص ٣٨٣ .

(٥)

الصنـــائع

على أن الصنائع بشكل خاص تعتبر من ضروريات العمران ، خاصة بمفهوم ابن خلدون ، فهو يقسمها إلى ثلاثة أنواع أو ثلاث رتب : صنائع ضرورية ، وصنائع مترفة ، وصنائع شريفة بالموضع .

فأما الصنائع الضرورية فهي الفلاحة ، والبناء ، والحدادة ، والنجارة (بالنون بعد الألف واللام) ، والخياطة ، والحياكة .

وأما الصنائع المترفة فهي مهنة الصائغ ، الزّجاج ، الدّهان ، الطباخ ، الصفّار ، الفراش ، الذبّاح . وأما الصنائع الشريفة بالموضع فهي : التوليد ، الكتابة ، الوراقة ، الغناء ، الطب ، التعليم ، ولقد ميّز ابن خلدون الخط والكتابة فجعلهما في عداد الصنائع الإنسانية .

على أن ابن خلدون لا يكتفي بمجرد ذكر هذه الصنائع، وإنما يجرى تعريفاً شاملاً بكل صناعة على حدة ، ويخصها بفصل مستقل يتراوح بين القصر والطول ، لا يقل عن صفحة واحدة ولا يتجاوز سبع صفحات[٨] ، وهي في جملتها فصول ممتعة من الثقافة ، تحوى المعرفة في ميادين مختلفة بين فن ، وأدب ، ومعمار ، وآثار ، وطب ، ونوادر ، وتاريخ ، ودين .

هذا ولا يفوت ابن خلدون وهو يتكلم عن الصنائع أن يشير في أحد فصول المقدمة إلى أن العرب أبعد الناس عن الصنائع ، ويذكر السبب في ذلك ، وهو أنهم أعرق في البداوة وأبعد عن العمران ، كما يذكر أن « عجم المغرب من البربر مثل العرب في ذلك لرسوخهم في البداوة منذ أحقاب من السنين ، ويَشهد بذلك قِلّةُ الأمصار بقطرهم »[٩] .

---

(٨) المقدمة من ص ٤٠٥ إلى ٤٢٩ ط . بيروت .

(٩) المقدمة ص ٤٠٤ .

وإن أغلب ما نذهب إليه من ظن يبلغ مبلغ الترجيح هو أن ابن خلدون يقصد الأعراب ويعبر عنهم بالعرب ، وهو ما سوف نحاول مناقشته فى فصل قادم إن شاء الله .

وعن التجارة والتجار يتحدث ابن خلدون حديثاً طويلاً مليئاً بالمعلومات والخبرات وكأنه ممارس لها ، خبير بأسرارها وأبعادها . وحديث ابن خلدون عن التجارة والتجار صادر من منطلق كون التجارة تشكل ركناً أساسيًّا فى البنية الاقتصادية للعمران البشرى ، وأن التجار على اختلاف طبقاتهم وتنوع أصنافهم يشكلون قطاعاً كبيراً من قطاعات سكان المدن والأمصار ، وإذا كانت الصنائع تحتاج إلى المهارات اليدوية والملكات الفنية ، فإن التجارة محتاجة إلى اليقظة وسرعة الحركة وملاحظة الأسواق والتنقل فى البلدان .

ويجرى ابن خلدون تعريفاً مبسطاً للتجارة فيقول : « اعلم أن التجارة محاولة الكسب بتنمية المال بشراء السلع بالرخص وبيعها بالغلاء ، أيًّا ما كانت السلعة من دقيق أو زرع أو حيوان أو قماش ، وذلك القدر النامى يسمى ربحاً » . ثم يعود فيورد قول بعض شيوخ التجار للكشف عن حقيقة التجارة وهو « أنا أعلّمها لك فى كلمتين : اشتراء الرخيص وبيع الغالى »[١٠] .

عن الربح فى التجارة يورد ابن خلدون وسائل شتى ، متحدثاً عن كل وسيلة بما يعرف بها ويكشف خباياها ، فمن ذلك اختزان البضاعة ، ومنها نقل البضاعة إلى بلد هى فيه أنفق وأغلى ، ومنها البيع على الغلاء بالآجال . فأما الاختزان فيكون لحين تتحرك الأسعار فى الأسواق من الرخص إلى الغلاء فيعظم الربح ، وأما نقل السلع فله شروط لطيفة حددها ابن خلدون ، منها ألا ينقل من السلع إلا ما تعمّ الحاجة إليه من الغنىّ والفقير على حد سواء ، يعنى الوسط من البضائع ، فالناس سواء فى الحاجة إلى الوسط من كل صنف ، ومنها نقل السلع من البلد البعيد المسافة ، حيث تكون السلعة

---

(١٠) المقدمة ص ٣٩٤ .

قليلة مطلوبة لبعد مكانها ، ومنها أن تكون الطرقات محفوفة بالخطر ، ويضرب ابن خلدون مثلاً فى ذلك بأن « التجار الذين يولعون بالدخول إلى بلاد السودان يكونون أرفه الناس ، وأكثرهم أموالاً لبعد طريقهم ومشقته ، واعتراض المفازة الصعبة المخطرة بالخوف والعطش ، لا يوجد فيها الماء إلا فى أماكن معلومة ، يهتدى إليها أدلّاء الركبان ، فلا يرتكب خطر هذا الطريق ويُبعده إلا الأقل من الناس ، فتجد سلع بلاد السودان قليلة لدينا فتختص بالغلاء ، وكذلك سلعنا لديهم ، فتعظم بضائع التجار من تناقلها ويسرع إليهم الغنى والثروة من أجل ذلك . وكذلك المسافرون من بلادنا إلى المشرق لبعد الشقة أيضاً »[11] .

وعن خُلق التجّار ومكانتهم يذهب ابن خلدون بهم مذهباً غير كريم ، ويصنفهم فى الطبقات غير الكريمة فى المجتمع ، وحجته فى ذلك أن التجار فى حياتهم العملية يمارسون البيع والشراء اللذين لابد فيهما من المكايسة البعيدة عن المروءة التى تتحلى بها الملوك والأشراف ، هذا فضلاً عن أن أهل الطبقة السفلى من التجار يعمدون إلى المماحكة والغش والتطفيف المجحف بالبضائع ، والمطل فى الأثمان المجحف بالربح ، ومعاهد الأيمان الكاذبة على الأثمان ردًّا وقبولاً . ويصف ابن خلدون الباعة بأنهم شرهون إلى ما فى أيدى سواهم من الناس ، متوثبون عليهم ، ولولا وازع الأحكام لأصبحت أموال الناس نهباً[12] . ويسوق شاهداً قرانيًّا على هذا بقوله تعالى :

﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[13]

لعل ابن خلدون قد أسرف كثيراً فى النيل من التجارة والتجار ، إلّا أن يكون قد لجأ إلى التعميم فى حين أن الأصل هو التخصيص ، بمعنى أن يكون مقصوده من تلك الصفات التى ذكرها مقصوراً على فئة صغار الباعة وسوقتهم ، أما التجارة ذاتها فمهنة

(١١) المقدمة ص ٣٩٦ ، ٣٩٧ .
(١٢) المقدمة ص ٣٩٥ ، ٣٩٦ .
(١٣) سورة البقرة الآية ٢٥١ .

كريمة ، وإن أصحاب المروءة والخيّرين من الرجال هم الأكثرية بين كبار التجار ، وإن أكثر الناس إحساناً إلى الفقراء والمحتاجين هم التجار ، إلا أن يكون ذلك النمط من التجار مقصوراً على أفقنا فى المشرق ، وهو ما نستبعده ، فليس ثَمَّةَ فوارق كبيرة بين أخلاق الناس وشمائلهم فى مغرب عالمنا الإسلامى ومشرقه .

لقد حاول ابن خلدون أن يحترز فى حكمه ، فلجأ إلى الاستثناء بقوله : « وقد يوجد منهم —أى من التجار— من يسلم من هذا الخلق ويتحاماه لشرف نفسه وكرم خلاله » ثم ما لبث أن عاد إلى نقض الاستثناء قائلاً : « إلا أنه فى النادر بين الوجود »[١٤] .

هذا ، ولقد توسع ابن خلدون فى الحديث عن التجارة ، فتناول بالدراسة عدداً من البضائع ، والغلاء والرخص والاحتكار ، وتحدث عن المال ونشاط حركته بين مختلف الشعوب ، كما تحدث عن ظاهرة الدفائن والكنوز حديثاً طويلاً ، وكان الناس مغرمين بها فى المشرق والمغرب على السواء ، ليس فى زمان ابن خلدون وحده ، وإنما امتد يقين الناس فى ذلك إلى زمان طفولتنا فى العقدين الثالث والرابع من هذا القرن الميلادى .

ويحرص ابن خلدون حين يتكلم عن الصناعة والتجارة والفلاحة —وهى الوجوه الأساسية لحركة المال والنشاط الاقتصادى— على ألّا يهمل جانب العلماء من ناحية دخولهم المالية ، فيقرر أن القائمين بأمور الدين من القضاء والفتيا والتدريس والإمامة والخطابة والأذان ونحو ذلك لا تعظم ثرواتهم فى الغالب ، أى أنهم لا يصلون إلى مرتبة الثراء ، وتلك نظرة سليمة وحقيقة واقعة ، وهى مستمرة منذ أن التفت إليها ابن خلدون إلى يومنا هذا ، والوزر فى ذلك يرجع إلى الحكام ، ذلك أن هذه الفئة من الذين وهبوا أنفسهم للعلوم الدينية فيهم من الحياء والتعفف ما يجعلهم يحجمون عن مخاطبة الحكام فى زيادة رواتبهم ، وإذا فعلوا لا يلزمون الإلحاح ، هذا فضلاً عن أن الحكام غالباً لا يستجيبون إلا لمن يشعرون أنهم يشكلون خطراً على الحكم أو الملك .

---

(١٤) عقد ابن خلدون عدة فصول حمل فيها على التجار ، ونال كثيراً من أخلاقهم ومروءاتهم ، هى العاشر والحادى عشر والخامس عشر من الكتاب الأول صفحات ٣٩٥ ، ٣٩٦ ، ٣٩٩ .

أما ابن خلدون فيعزو أسباب هذه الظاهرة إلى أن هؤلاء القوم من أهل الصنائع الدينية لا تضطر إليهم عامة الخلق ، وإنما يحتاج إليهم من أقبل على دينه من الخواص ، كما يهتم بهم صاحب الدولة للنظر في بعض المصالح، فيخصص لهم حظًا من الرزق على قدر نسبة الحاجة إليهم ، ثم يجمل ابن خلدون رأيه في شمائل هؤلاء القوم في نطاق المعاني التي أشرنا إليها فيقول : « وهم لشرف بضائعهم -أي علمهم الديني- أعزة على الخلق وعند نفوسهم ، فلا يخضعون لأهل الجاه حتى ينالوا منه حظًا يستدرون به الرزق ، بل ولا تفرغ أوقاتهم لذلك لما هم فيه من الشغل بهذه البضائع الشريفة المشتملة على إعمال الفكر والبدن ، ولا يسعهم ابتذال أنفسهم لأهل الدنيا لشرف بضائعهم ، فهم بمعزل عن ذلك ، فلذلك لا تعظم ثرواتهم »(١٥) .

إن نظرة ابن خلدون من السلامة بمكان حسبما أسلفنا القول ، وقد كانت هذه النظرة حقيقة واقعة إلى عهد قريب ، ولكن مع تطور المجتمعات ، وتغير أساليب الحياة من زمان إلى آخر ، ومن قطر إسلامي إلى آخر ، بدأت تغيرات تطرأ على هذه الظاهرة ، وتميزت فئات منها ، فزادت رواتبهم ، وصار بعضهم إن لم يكن يعد من الأثرياء فإنه قريب من الثراء ، وأما من يتولون المناصب العليا في القضاء فهؤلاء ينخرط أكثرهم في سلك الأثرياء ، وابن خلدون بذاته يعتبر شاهداً حيًا على ذلك ، فلقد توصل إلى تولي منصب كبير قضاة المالكية في مصر ، واتسع ثراؤه ، واقتنى ضيعة في منطقة الفيوم .

(٦)
العــلم والتعــليم

حيث ينشأ العمران البشري يكون العلم والتعليم أمراً طبيعيًا ومطلباً ضروريًا ، ولكنه يتفاوت زيادة ونقصاناً بامتداد العمران وارتقائه ، أو بتقلصه وانحساره . ويذكر

---

(١٥) المقدمة ص ٢٩٣ .

ابن خلدون أن الإنسان تميز من الحيوان بالفكر الذى يهتدى به لتحصيل معاشه ، والتعاون عليه بأبناء جنسه والاجتماع المهيئ لذلك التعاون .

وأصل العلم عند ابن خلدون هو العلم الديني الذى جاءت به الأنبياء عن الله تعالى ، فعلى الإنسان « قبول ماجاءت به الأنبياء عن الله تعالى ، والعمل به ، واتباع صلاح أخراه ، فهو مفكر فى ذلك كله دائماً ، لا يفتر عن الفكر فيه طرفة عين ، بل اختلاج الفكر أسرع من لمح البصر ، وعن هذا الفكر تنشأ العلوم »[١٦] .

وإذا كان العلم موجوداً فإنه لابد من تعلمه حتى يرقى المجتمع الإنسانى . ويجعل ابن خلدون تعليم العلم من جملة الصناعات ، أى المهن ، وهذا رأى سليم كل السلامة ، فنحن فى إيامنا هذه نطلق على اتحاد المعلمين اسماً يترجم بدقة عن مفهوم ابن خلدون وهو « نقابة المهن التعليمية » ويؤكد ابن خلدون على هذا المعنى ، وهو أن تعليم العلم صناعةٌ اختلاف الاصطلاحات فيه . يقول ابن خلدون : « ألا ترى إلى علم الكلام كيف تخالف فى تعليمه اصطلاح المتقدمين والمتأخرين ، وكذا أصول الفقه ، وكذا العربية ، وكذا كل علم يتوجه إلى مطالعته تجد الاصطلاحات فى تعليمه متخالفة ، فدل على أنها صناعات فى التعليم »[١٧] .

وحيث ينمو العمران ويمتد ، يزدهر العلم ، وحيث ينحسر العمران ويتناقص ، يقل العلم ويضعف شأنه ، ويضرب ابن خلدون لذلك أمثلة بالقيروان وقرطبة اللتين كانتا حاضرتى المغرب والأندلس ، فحين كان العمران فيهما مستبحراً كانت أسواق العلوم نافقة ، وبحوره زاخرة ، يفد إليهما طلاب المعرفة من كل صوب ، فلما خربتا انقطع التعليم من المغرب إلا قليلاً فى عصر الموحدين ، وكان قصيراً ، وأما أهل الأندلس «فذهب رسم التعليم من بينهم، وذهبت عنايتهم بالعلوم؛ لتناقص عمران المسلمين بها منذ مئين من السنين ، ولم يبق من رسم العلم فيهم إلا فن العربية والأدب ،

(١٦) المقدمة ص ٤٢٩ .
(١٧) المقدمة ص ٤٣٠ .

اقتصروا عليه ، وأما الفقه بينهم فرسم خلو ، وأثر بعد عين ، وأما العقليات فلا أثر ولا عين ، وما ذاك إلا لانقطاع سند التعليم فيها بتناقص العمران ، وتغلّب العدو على عامتها -أى على سائرها- إلا قليلاً »[١٨] .

مرة أخرى نكرر قول ابن خلدون فى أن العلوم تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة ، والعكس صحيح حسبما وضح من أمر المغرب والأندلس فى الفترات الزمنية التى سبقت الإشارة إليها ، وتبعاً لرأى ابن خلدون أيضاً تكثر الصنائع فى الأمصار ، وعلى نسبة عمرانها فى الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع فى الجودة والكثرة . ويؤكد ابن خلدون على ضرورة التعليم والرحلة إليه حيث يكون العمران فيقول :

« لابدّ له من الرحلة فى طلبه إلى الأمصار المستبحرة شأن الصنائع كلها ، واعتبر ما قررناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة لما كثر عمرانها فى صدر الإسلام ، واستوت فيها الحضارة ، كيف زخرت فيها بحار العلم ، وتفننوا فى اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم ، واستنباط المسائل والفنون حتى أربوا على المتقدمين ، وفاتوا المتأخرين ، ولما تناقص عمرانها ، وابْذَعَرّ سُكانها ، انطوى ذلك البساط بما عليه جملة ، وفُقِدَ العلمُ بها والتعْليمُ ، وانتقل إلى غيرها من أمصار الإسلام . ونحن لهذا العهد نرى أن العلم والتّعليم إنما هو بالقاهرة من بلاد مصر ، لِمَا أن عمرانها مستبحر ، وحضارتها مستحكمة منذ آلاف السنين ، فاستحكمت فيها الصنائع وتفننت ، ومن جملتها تعليم العلم »[١٩] .

---

(١٨) المقدمة ص ٤٣٢ .
(١٩) المقدمة ص ٤٣٤ .

(٧)

مـــواقع المـــدن

العمران البشرى فى حال كماله وقمة ارتقائه وجزيل عطائه يكون فى المدينة والمصر ، وليس فى البداوة والقفر ؛ ولذلك يلتفت ابن خلدون إلى المدن ، ويبدى اهتمامه باختيار مواقعها ؛ حفاظاً على أمنها ومنعتها ، وتوفيراً لأسباب الحياة الرغدة السهلة لمجتمعها ، وهو لذلك يضع عدداً من النصائح التى إذا روعى الأخذ بها عند اختطاط مدينة جديدة تحقق لها ولأهلها المنعة والسلامة والحماية ، واليسر والنفع والرخاء .

الأمر الأول : أن يُختار موقع المدينة على أرض متمنعة على العدو ، كأن تكون على هضبة متوعرة من الجبل ، أو باستدارة بحر أو نهر ، حتى لا يوصل إليها إلا بعد العبور على قنطرة أو جسر ، مما يصعب مهمة العدو المهاجم ، وييسر مهمة المقيم دفاعاً وصموداً . ولقد انتقد ابن خلدون مواقع بعض المدن الإسلامية الساحلية لعدم مراعاة هذه الشروط فيها ، كما امتدح أخرى لتوفر ما ذكره من حسن اختيار الموقع البحرى ، فأما المدن التى انتقد مواقعها فمنها الإسكندرية فى المشرق وطرابلس وبونة وسلا من المغرب ، فهى غير منيعة على العدو ، وقد كانت الإسكندرية تدعى لهذا السبب فى عهد الدولة العباسية بالثغر للمخافة المتوقعة فيها من البحر لسهولة وضعها ، ومن المدن التى امتدح ابن خلدون موقعها سبتة وبجاية وبلد القل على صغرها .

والأمر الثانى : أن تكون المدينة فى موضع طيب الهواء ، للحماية من الآفات والسلامة من الأمراض ، فإن الهواء إذا كان خبيثاً لسبب أو لآخر أسرع المرض إليها ، وضرب مثلاً ببلدة قابس ، ولعل ابن خلدون كان مستحضراً فى خاطره آنّ ذاك قصة اختيار موقع مدينة بغداد وهى قصة مشهورة .

هذا ما كان من أسباب دفع الضرر عند اختيار مواقع المدن ، ولكنّ هناك أموراً أخرى ينبغى توفرها وشروطاً يجب مراعاتها لجلب المنافع وتسهيل المرافق ، وأولها : توفر

الماء ، وذلك أن يكون البلد على نهر جارٍ أو قريباً من عيون عذبة كثيرة التدفق . وثانيها : أن يكون للمدينة المراعى الطيبة التى لابد منها لسائمتهم التى دجنت للنتاج والضرع والركوب . وثالثها : مراعاة المزارع حولها وبالقرب منها؛ لتزويدها بالطعام والأقوات ، ولا بأس بعد ذلك فى أن تكون قريبة من البحر؛ لتسهيل الحصول على الحاجات من البلاد النائية .

وفى هذا السياق – سياق مواضع المدن وضرورة انتقائها طبقاً لمقتضيات السلامة والتيسير على سكانها– ينتقد ابن خلدون مواقع عدد من المدن الإسلامية الهامة التى اختطها العرب فى أول عهدهم بالإسلام بالعراق وإفريقية ، مثل الكوفة والبصرة والقيروان ؛ لأنهم لم يراعوا فيها إلا مراعى الإبل وما يصلح لها من شجر وماء ملح ، ولم يراعوا ما هو ضرورى للإنسان من ماء ومزارع ومراعٍ للسائمة ذات الظلف[٢٠] .

(٨)

المُلْك : ضرورته ونهجه

لقد تم لابن خلدون إذن تصور المجتمع الإسلامى وكيف ينشأ ، والعمران البشرى وكيف يتحقق من حيث توفر ضرورات الحياة فى نطاق التعاون المشترك ، ومن منطلق العمل الموصول فى ميادين الزراعة والصناعة والتجارة والمال والاقتصاد ، مع ذكر تفصيلات دقيقة وتحليلات شتى ، والتفات ذكى إلى نوعيات الصنائع ، ما كان ضروريًّا منها لا يستغنى عنه ، وما كان كماليًّا مرتبطاً بالنعيم والرفاهية ، وما كان رفيع القدر شريف الرتبة ، وقد جعل العلم والتعلم واحداً من الأسس التى يرقى بها العمران البشرى ، وتحدث عن أماكن ازدهاره وأسباب ذلك ، والرحلة فى طلبه والسعى إليه . لقد فصّل ابن خلدون كل ذلك تفصيلاً دقيقاً ، مع عناية بالطبائع والعادات ، وتحليلها تحليلاً فلسفيًّا اجتماعيًّا سلوكيًّا أخلاقيًّا ، وكان طبيعيًّا أن يتحدث

---

(٢٠) المقدمة ص ٣٤٧ – ٣٤٩ .

بعد ذلك عن المدن ، حيث العمران البشرى فى اكتمال صورته ، وتحديد مواقعها واختيار أماكنها والشروط الأساسية لرفاهيتها وأمنها وسلامتها طبقاً لما أوضحناه فيما سلف من صفحات .

أما وقد رسم ابن خلدون هذا الإطار للمجتمع ، فقد بات من المحتم أن تكون لهذا المجتمع قيادة تأخذ بيده ، وحكومة تنظم شئونه وتحكم أموره ؛ لأن الناس مجبولون على النظر إلى ما فى أيدى الآخرين ، أو كما يقول ابن خلدون : « إذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ، ومدّ كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه لما فى الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض »[٢١] .

على أن ذلك العنصر ليس هو الدافع الوحيد لوجود الحاكم ، وإنما هناك أمور أخرى اقتضتها ضرورة العمران والحفاظ عليه ، مثل الدفاع ضد الغزاة ، وإعداد الجيوش ، وتنظيم الشرطة وإشاعة العدل ، ودفع الظلم ، ونشر العمران وتوسيع أرجائه وتشعيب نواحيه ، إلى غير ذلك مما يقتضيه العمران ، ومن ثَمَّ كانت الحاجة ضرورية إلى السلطان أو المُلك الذى يحدد ابن خلدون معناه وبواعثه ومهماته على النحو التالى : « ليس الملك لكل عصبية ، وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ، ويجبى الأموال ، ويبعث البعوث ، ويحمى الثغور ، ولا تكون فوق يده يد قاهرة ، وهذا معنى الملك وحقيقته فى المشهور » .

إن ابن خلدون يدخل العصبية فى مكونات الملك وقواعد قوته — وللعصبية عند ابن خلدون شأن كبير فى نظرية العمران — وعماد منعته ، ومن ثَمَّ فهو يكمل تعريفه للملك وتحديده لمهامّه بقوله : « فمن قصرت به عصبيته عن بعضها ، مثل حماية الثغور أو جباية الأموال أو بعث البعوث ، فهو مُلْكٌ ناقص لم تتم حقيقته » .

ولكن الملك عند ابن خلدون ليس كذلك الذى عرفته الروم أو الفرس فى الماضى ، كما أنه ليس مثل ذلك الذى يوجد فى عصرنا فى بعض الدول الأوربية

---

(٢١) المقدمة ص ١٨٧ .

والآسيوية والإفريقية ؛ لأن هذا الطراز من الملك دنيوى مطلق ، فصاراه أن ينظر إلى الإنسان من حيث كونه مرتبطاً بالدنيا وحدها ، وأما الملك الذى يعنيه ابن خلدون فإن اهتمامه بالإنسان يشمل دنياه وآخرته ، ذلك أن القوانين التى تطبق على المجتمع الإنسانى يجب أن تكون إلهية ؛ لأنها «إذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة فى الحياة الدنيا وفى الآخرة ، وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط ، فإنها كلها عبث وباطل ؛ إذ غايتها الموت والفناء ، والله يقول : ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾[٢٢] .

فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضى بهم إلى السعادة فى آخرتهم ، صراط الله الذى له ما فى السموات وما فى الأرض ، فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك فى جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة »[٢٣] .

وإذن فالملك الذى يقصده ابن خلدون هو الخلافة الإسلامية التى يعبر عنها عند جمهرة الفقهاء باسم الإمامة ، ومن ثَمَّ فإن المُلْك قاعدة أساسية فى تكوين العمران الإنسانى ، ولكنه ملكٌ يقوم على قواعد الشريعة الإسلامية منهجاً وتطبيقاً .

وإن من يدرس المقدمة ويتابع فصولها حسبما رتبها ابن خلدون يجده بعد أن يتحدث عن الملك وحقيقته وأصنافه وتهجمه ، يتبع ذلك بالحديث عن الخلافة والإمامة ، وحكم المنصب وشروطه وتبعاته وواجباته ، كل ذلك يقرنه ابن خلدون بشريعة السماء .

والحديث عن الحكم ونظامه يدفع بابن خلدون إلى مزيد من التوسع ، فيتحدث عن الوظائف الكبرى فى الدولة ، مثل ولاية العهد ، والوزارة وسياستها ، والقضاء وحدوده ، والحجابة ، والشرطة ، والحسبة ، والمظالم ، والجباية ، والجيش إلى غير ذلك مما يتعلق بتكوين الدولة الإسلامية ، طبقاً لما سوف نوضحه تفصيلاً فى فصل قادم ، ولمزيد من التحديد لنظام الحكم فقد تبنى ابن خلدون عناصر كتاب طاهر

---

(٢٢) سورة المؤمنون الآية ١١٥ .

(٢٣) المقدمة ص ١٩٠ .

ابن الحسين إلى ولده عبد الله حين ولاه مصر كأنموذج لنظام الحكم الإسلامى ، كما تبنى رسالة عمر بن الخطاب رضى الله عنه فى القضاء إلى أبى موسى الأشعرى كأنموذج لنظام القضاء فى الإسلام ، ولا بأس من أن نشير أيضاً إلى اهتمام ابن خلدون بالحوار الذى جرى بين الموبذان وكسرى بهرام الذى نهاه فيه عن إيقاع الظلم بالرعية على النحو الذى سوف نفصله مستقبلاً حسبما ألمحنا قبل قليل .

(٩)

العصبيّـــة

يُعنى ابن خلدون بالعصبية عناية كبرى فى بنية نظريته عن العمران البشرى ، تلك العناية التى فيها الكثير مما يصح أن يكون موضعاً للنقاش والمناقضة ، غير أنه على كل حال أفرد للعصبية مكاناً رحباً فى مجال حديثه عن العمران البشرى ، سواء فى البداوة أو الحضر ، أو الرئاسة أو الملك ، بل لقد جعل العصبية أحد مؤهلات الخلافة .

والعصبية طبقاً لمفهوم ابن خلدون تقوم فى بنيتها على الالتحام بالنسب والرحم ، أو ما كان متصلاً بمعنى النسب ، مثل الولاء والحلف ، ذلك أن صلة الرحم طبيعية فى البشر ، ومن دواعيها الدفاع عن ذوى القربى وأهل الأرحام ، فإن القريب يجد غضاضة فى نفسه حين يرى ضيما ينزل بذوى رحمه ، أو هلكة تصيبهم ، فينشط للدفاع عنهم ، ويتمثل ابن خلدون قول الرسول ﷺ : **« تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم »** ، ويستنتج من معنى الحديث الشريف أن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذى يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة[٢٤] .

فإذا ما كان الأمر متعلقاً بالبدو —وهم أصل الحضر وأقدم منه— ذهب

---

(٢٤) المقدمة ص ١٢٩ .

ابن خلدون إلى أن السكن فيه لا يكون إلا للقبائل ذات العصبية ؛ لأنه إذا تعرض الحي للعدوان سارع إلى الدفاع عنهم من خارج حامية الحي فتيانهم المعروفون بالشجاعة ، ويؤكد ابن خلدون على مدى جدية الدفاع فيقرر أنه « لا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا ذوى عصبية وأهل نسب واحد ؛ لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم »[٢٥] فالعصبية القوية تدخل الرهبة إلى قلب العدو ؛ ولذلك يمتنع العدوان أو يقل خطره .

هذا ما كان متعلقاً بالعصبية من حيث تصورها وبنيتها ومنعتها ، وبخاصة فى العمران البدوى ، وأما من حيث طبيعتها فإنها ترتبط بالرئاسة مادامت هذه العصبية ذات قوة ومنعة ورهبة ، ويعبر ابن خلدون عن هذا المقصد قائلاً : « ولما كانت الرئاسة إنما تكون بالغلب ، وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بهم ، وتتم الرئاسة لأهلها »[٢٦] . وهذا واقع منطقى استقاه ابن خلدون من تجاربه إبان حياته فى المغرب ، ومن قراءاته فى تاريخ العرب والأعاجم ، وطبيعى بعد ذلك أن تظل الرئاسة فى هذا النصاب طالما كانت الغلبة لهم ؛ إذ لو ابتغاها من هم أقل منهم قوة فإنها لا تتم ، فإذا ما ذهبت الغلبة ووهنت المنعة ، انتقلت الرياسة إلى غيرهم ممن توفرت لديهم أسبابها وتحققت عندهم مقوماتها .

وفى نطاق استكمال نظرته إلى العصبية يرى ابن خلدون أن العصبية مؤداها الملك ، وأن الغاية التى تجرى إليها العصبية —طبقاً لتعبيره— هى الملك ، ذلك أن العصبية تكون بها الحماية والمدافعة ، والآدميون محتاجون إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض ، فلابد أن يكون هذا الحاكم ذا عصبية حتى تتم له الغلبة . يقول ابن خلدون « وهذا التغلب هو الملك ، وهو أمر زائد على الرئاسة ؛ لأن الرئاسة إنما هى سؤدد ، وصاحبها متبوع ، وليس له عليهم قهر فى أحكامه ، وأما الملك فهو التغلب والحكم

---

(٢٥) المقدمة ص ١٢٨ .
(٢٦) المقدمة ص ١٣١ .

بالقهر ، وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها » وينتهى إلى القول بأن « التغلب الملكى غاية للعصبية »[٢٧] .

إن هذه النظرية التى أولاها ابن خلدون للعصبية حتى الآن نظرة واقعية ، أيدها بالكثير من الأمثلة التى لا سبيل الآن لتعدادها وحصرها ، ولكن الأمر يدعو للتريث فى قبول كل ما ذهب إليه ابن خلدون فى شأن العصبية ، خاصة ما كان مناقضاً لأمور دينية أو أحكام شرعية ، إنه على سبيل المثال يرى أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم[٢٨] ، ويرى أن العصبية تنوب فى الإمامة عن النسب القرشى ، ويرى أن خلافة معاوية صحيحة ؛ لأنها استندت إلى العصبية ، والأغرب من ذلك كله رأيه فى صحة ولاية العهد ليزيد لاستنادها إلى العصبية ، مع وجود من هم أصلح للخلافة منه ، وهى قضايا تحتاج إلى المناقشة والمراجعة ، وهو ما سوف نعرض له فى فصل قادم إن شاء الله .

على أن ابن خلدون –وهو جيد الاستقراء للتاريخ– قد قرأ ما يناقض نظرته أو نظريته فى العصبية ، فعاد وذكر بعض الاستثناءات فى شأن قيام الملك على العصبية ، فقرر أنه إذا استقرت الدولة وتمهدت فقد تستغنى عن العصبية ، وضرب لذلك مثلين : أحدهما من المشرق ، والآخر من المغرب ، فأما المثال الذى ضربه من المشرق فهو عن العباسيين على عهد المعتصم وولده الواثق ، فإن عصبية العرب كانت قد فسدت ، واستظهر المعتصم ومن جاء بعده من الخلفاء بالموالى من فرس وترك وديلم وسلاجقة ، وذلك أن صبغة الرئاسة كانت قد استحكمت ، والانقياد والتسليم كانا قد رسخا فى النفوس ، فبقيت الدولة قوية دون الاستناد إلى العصبية العربية . وأما المثال الذى ضربه من المغرب فكان لصنهاجة ، الذين استمر ملكهم – برغم فساد عصبيتهم– منذ المائة الخامسة أو قبلها ، ومع ذلك فقد ظل السلطان فيهم إلى أن جاء الموحدون بقوة من العصبيّة فى المصامدة فمحوا آثارهم[٢٩] .

---

(٢٧) المقدمة ص ١٣٩ .
(٢٨) المقدمة ص ١٥٩ .
(٢٩) المقدمة ص ١٥٤ ، ١٥٥ .

إن ابن خلدون فى مثاليه هذين يسلم ضمناً بأن نشأة الدولتين : العباسية والصنهاجية قامت كلتاهما على العصبية ، ولكن الأمر ليس كذلك على الأقل فيما يتعلق بالدولة العباسية ، وهو ما سوف نعود إلى مناقشته فيما يستقبل من فصول .

وفى نطاق الاستثناء أيضاً من اعتماد الملك على العصبية يخصص ابن خلدون فصلاً قصيراً عنوانه « قد يحدث لبعض أهل النّصاب الملكى دولة تستغنى عن العصبية »[٣٠] ويضرب لذلك مثالين بدولة الأدارسة بالمغرب الأقصى ، ودولة العبيديين (الفاطميين) بإفريقية ومصر ، وكان قيامهما بغير استناد إلى عصبية عربية ؛ إذ هما من العرب القرشيين فيما لو صح نسب العبيديين .

والحقيقة أن نظرية العصبية عند ابن خلدون تحتاج إلى وقفات طويلة مستأنية ليس مكانها هذا الفصل ، ولكن مادمنا بسبيل الحديث عن نظرية العمران التى اهتدى إليها ابن خلدون ، فإن العصبية تعتبر من وجهة نظره أساساً من أسسها ، وركناً من أركانها .

(١٠)
أعمـــار الدول

يقرر ابن خلدون أن للدول أعماراً كأعمار الأشخاص ، بمعنى أنه إذا كان لكل شخص عمر محدد تنتهى حياته بنهايته ، فإن للدول كذلك أعمارًا محددة تنتهى ويزول سلطانها بنهايته . والحكم ذاته ينسحب على العمران ؛ لأنه فى تقدمه وازدهاره أو فى تناقصه وانحساره مرتبط بتدرج الدولة فى مسيرة حياتها .

يرى ابن خلدون أن عمر الدولة فى الأغلب لا يعدو أعمار ثلاثة أجيال[٣١] ، وهو يقدر الجيل بأربعين سنة ، ومن ثم يكون عمر الدولة مائة وعشرين سنة فى المتوسط .

(٣٠) المقدمة ص ١٥٦ ، ١٥٧ .
(٣١) المقدمة ص ١٧٠ .

ويعلل ابن خلدون هذا التحديد للأجيال الثلاثة بأن الجيل الأول يكونون على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها ، ولا يزالون معودين على شظف العيش والبسالة والاشتراك فى المجد ، فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب .

وأما الجيل الثانى فقد حدث فيه التحول من خشونة البداوة إلى رقة الحضر ، ومن شظف العيش إلى اللين والترف ، ومن الاشتراك فى المجد إلى انفراد الواحد به مع كسل الباقين عن السعى فيه ، فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء ويأنسون إلى المهانة والخضوع ، ولكن يبقى فيهم الكثير من سجايا الجيل الأول الذى أدركوا أحوالهم وشاهدوا اعتزازهم وسعيهم إلى المجد ، فلا يسعهم — طبقاً لكلمات ابن خلدون — ترك ذلك بالكلية ، وإن ذهب منه ما ذهب ، ويكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التى كانت للجيل الأول ، أو على ظن من وجودها فيهم .

فأما الجيل الثالث فهو جيل سقوط الدولة وفنائها ، فقد انقطعت أسبابه بالجيل الأول ، وفقد حلاوة العزة والعصبية بما فيها من ملكة القهر ؛ ويبلغ الترف فيهم غايته فيصيرون عيالاً على الدولة كالنساء والولدان ، بعد أن كان عز الدولة مقروناً بعزتهم ، ويحتاجون إلى مدافعة الدولة عنهم ، بعد أن كانوا هم المدافعين عنها ، فإذا ما تعرضت الدولة للخطر لا يكونون أهلاً للمقاومة ، فيضطر صاحب الدولة إلى الاستعانة بغيرهم من أهل النجدة ، ويستكثر بالموالى الذين يغنون بعض الغناء ، ولكن أمر الدولة يكون إلى هرم ثم زوال .

يقول ابن خلدون : وهذه الأجيال الثلاثة عمرها مائة وعشرون سنة ، ولا تعدو الدول فى الغالب هذا العمر بتقريب قبله أو بعده إلّا إنْ عرض لها عارض آخر ، من فقدان المُطَالِب ، فيكون الهرم حاصلاً مستولياً ، والطالب لم يحضرها ولو قد جاء الطالب لما وجد مدافعاً ، ويستشهد بالآية الكريمة :﴿ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾[٣٢]

(٣٢) سورة الأعراف الآية ٣٤ .

ثم يعلق قائلاً : فهذا العمر للدولة بمثابة عمر الشخص من التزيد إلى سن الوقوف ، ثم إلى سن الرجوع[٣٣] .

وأما بالنسبة للعمران فإن وفوره ونماءه يظهران بعد جيل أو جيلين إذا كان الرعايا في حالة أمن وطيب معاملة ، إنهم حينئذ تنبسط آمالهم وينشطون للعمران والتكاثر ، وفي انقضاء الجيلين « تشرف الدولة –حسب تعبير ابن خلدون– على نهاية عمرها الطبيعي ، فيكون حينئذ العمران في غاية الوفور والنماء »[٣٤] .

إن ابن خلدون قد توصل إلى هذا التحديد في عمر الدول مستنداً إلى ما شاهده في عصره وما قبله بقليل ، من أمثال دول ملوك الطوائف في الأندلس والمرابطين والموحدين والمرينيين في المغرب ، وربما قاس الأمر أيضاً على الطولونيين والإخشيديين والأيوبيين في مصر ، والحمدانيين في الموصل وحلب ، والبويهيين في العراقين العربي والعجمي ، والغزنويين فيما وراء النهر ، والرسوليين في اليمن .

ولكن الأمر الذي ينبغي أن ننبه إليه هو أن ابن خلدون قاس أعمار الدويلات وليس أعمار الدول ، وهو ما يجعل نظريته مقصورة على الدويلات ، وأما الدول الكبرى فأعمارها تخالف القاعدة التي قعدها ابن خلدون ، فالدولة العباسية مثلاً عاشت أكثر من خمسة قرون من الزمان في العراق ثم عاشت بعد ذلك نيفًا وقرنين من الزمان في مصر ، مع تقلص ظلها في كثير من مراحل حياتها ، والدولة الأموية في الأندلس عاشت أكثر من قرنين ونصف قرن ، وكذلك دولة العبيديين في إفريقية ومصر عاشت نحو هذا القدر ، وكذلك فعلت الدولة العثمانية التي كانت تمثل خلافة المسلمين حتى الحرب العالمية الأولى . هذا ما كان من أمر بعض الدول الإسلامية .

ولا نعتقد أن ابن خلدون قد قصد بنظريته الدول الإسلامية وحدها ؛ لأن أعمار بعض الدول غير الإسلامية قديماً وحديثاً قد استطالت لعدة قرون ، مما يجعل قاعدة

---

(٣٣) المقدمة ص ١٧١ .

(٣٤) المقدمة ص ٣٠١ .

ابن خلدون ذات شقين : الشق الأول أن للدول أعماراً ، وهذا صحيح ، والشق الثانى أن أعمارها محددة بثلاثة أجيال ، وهذا رأى فيه كلام . والأقرب إلى الصواب أن تكون محددة بثلاث مراحل وليس ثلاثة أجيال .

(١١)
زبدة نظرية العمران

نظرية العمران كما تصورها ابن خلدون تبدو متشعبة النواحى ، متزاحمة الموضوعات ، عسيرة الهضم ، إلا مع اصطناع الصبر والتزام الأناة ، ودقة المتابعة بين فصل هنا من المقدمة وفصل هناك ، ذلك لأن ابن خلدون كالبحر فى عمله ، وكالنيل فى فيضانه ، فالرجل بعيد ما بين الشواطئ ، عميق الرأى دفاق الفكر ، وقد كان هذا سبيلنا معه من صبر وأناة ومتابعة ، ومن ثمَّ فإننا نجمل نظريته فى العمران فى العناصر الآتية .

- التاريخ خبر عن الاجتماع الإنسانى الذى هو العمران البشرى ، ومن ثم فإن تنقيته من الزيف وتصويب أحداثه يشكلان المنطلق الأول لتصور العمران البشرى ؛ ولذلك فقد وضع ابن خلدون منهجاً لتصحيح أحداث التاريخ وأخباره يقوم على الجرح والتعديل والتحليل واستنطاق الأحداث للوصول إلى صواب الاستنتاج .
- الإنسان مدنى بالطبع ، ومن ثم كان لابدّ له من أن يصنع مجتمعاً يجرى فى نطاقه التعاون على إنتاج القوت الذى يهيئ له العيش ، والأدوات التى تهيئ له أسباب الدفاع عن حياته ، وإلا انتفى وجوده وما أراد الله من اعتمار العالم به واستخلافه فيه .
- العمران البدوى أصيل للعمران الحضرى ، ولكل من المجتمعين ألوان من العادات والسلوك وأنماط فى الحياة تفرضها طبيعة كل منهما ، وهى فى المجتمع الحضرى أكثر

قابلية للتطور الذى يؤدى إلى قمة العمران ، ثم ما يتبع ذلك من تقلص والحسار فى أحقاب زمنية متلاحقة متكررة تكاد تشكل قانوناً ثابتاً .

- لا يتم العمران ويرقى إلا بوجود الصنائع التى تتمثل فى الفلاحة والصناعة والتجارة ، فعليها جميعاً يتوقف رخاء المجتمع ورفاهيته ، وكلما ارتقت الصناعة وراجت التجارة وعم الرخاء وانتعش الاقتصاد كان لذلك أثره فى رفاهية المجتمع البشرى ورقيه وبلوغه مراحل الترف والنعيم .
- العلم والتعليم أمران أساسيان فى العمران ، مرتبطان به إيجاباً وسلباً ، فحيث يزدهر العمران تكون سوق العلم نافقة ، فإذا لم يتوفر العلم فى المجتمع صارت الرحلة فى طلبه أمراً ضرورياً ، ومن ثم فحيث يزدهر العلم يرقى العمران والعكس صحيح .
- حسن اختيار مواقع المدن والأمصار ضرورى لاستدامة العمران ، وذلك من حيث المنعة وسهولة الدفاع عنها ، ومن حيث توفر الخيرات ، وكثرة الأرزاق ، كالقرب من الماء العذب ، وضمان المراعى للسائمة ، ومراعاة وجود المزارع حولها لتزويدها بأنواع الطعام .
- الملك المنظم ضرورة للعمران ، للحفاظ على المجتمع وتنظيم شئونه ، وحماية الثغور وبعث البعوث ، وجباية الأموال ، ودفع الظلم ، ونشر العدل ، وعمران الأرض ، وإسعاد الناس فى دنياهم ، وتهيئة ما يسعد آخرتهم ، وذلك بحملهم على اتباع الشريعة .
- نظام الحكم فى العمران الخلدونى إسلامى ، يقوم بشئونه خليفة أو إمام يحكم بمقتضى الشريعة التى يصفها ابن خلدون –بعد أن رفض أساليب الحكم الأخرى– بقوله : « وإذا كانت –أى الشريعة– مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها ، كانت سياسة دينية نافعة فى الحياة الدنيا وفى الآخرة ، وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط .... فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضى بهم إلى السعادة فى آخرتهم ، صراط الله الذى له ما فى السموات وما فى الأرض ، فجاءت

الشرائع بحملهم على ذلك فى جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة ، حتى فى الملك الذى هو طبيعى للاجتماع الإنسانى ، فأجرته على منهاج الدين ليكون الكل محوطاً بنظر الشارع » .

- العصبية تؤدى إلى المنعة والغلبة ، والعصبية تسمو إلى الرياسة ، والرياسة تبعث على التطلع إلى الملك ؛ ومن ثم فإن الملك لا يقوم أصلاً بغير العصبية ، ويظل قويًا بقوتها ويضعف بضعفها .
- للدول أعمار كأعمار الأشخاص ، تبدأ قوية تحت قيادة منشئها ، ولا يكاد ينتهى الجيل الثالث حتى تكون قد أشرفت على الزوال ، وللعمران فى نطاق الدولة مرحلة تألق وازدهار تكون قمته فى الجيل الثانى ، ومن ثم يكون العمران البشرى بكل مكوناته الأساسية والجزئية مرتبطاً بحركة الكائن الحى — الذى هو الإنسان — فى تطوره من حيث المولد والنمو والارتقاء والضعف والانحلال والزوال .

إن ابن خلدون يلخص هذه النقطة الأخيرة التى تشكل وحدها نظرية عنده وتشكل قانوناً عند المعنيين بفكره فى هذه الكلمات : «إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، وإنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة ، وانتقال من حال إلى حال ، وكما يكون ذلك فى الأشخاص والأوقات والأمصار ، فكذلك يقع فى الآفاق والأقطار والأزمنة والدول » .

لقد لقيت نظرية العمران وغيرها من أفكار ابن خلدون الكثير من العناية من قِبَل مئات الدارسين على مستوى العالم المتحضر ، خلال القرنين الأخيرين ، سواء فى نطاق القبول أو المعارضة ، ولكن الحقيقة التى لا شك فيها هى :

أن أحداً قبل ابن خلدون — سواء من علماء المسلمين أو غير المسلمين — لم يعرض لدراسة الظواهر الاجتماعية دراسة تحليلية أدت إلى نتائج ومقررات مثل تلك التى أدت إليها دراسة ابن خلدون ، ذلك أن المفكر المسلم الفقيه درس الظواهر الاجتماعية من خلال الإخبار — بكسر الهمزة — التاريخى المسلم ، مثلما يدرس العلماء Scientists علوم

الفيزياء والكيمياء والرياضيات والفلك والطب ، وهو بذلك يكون أول من أخضع الظواهر الاجتماعية لمنهج دراسي علمي انتهى به إلى كثير من الحقائق الثابتة التي تشبه القوانين . وعلى الرغم من أن لنا ملاحظات على ما أطلق عليه بعض الأساتذة من دارسي ابن خلدون تعبيرات « القوانين الثابتة المطردة كالقوانين الخاضع لها القمر في تزايده وتناقصه ، والليل والنهار في اختلافهما باختلاف الفصول »[٣٥] فإن ما توصل إليه ابن خلدون من نظريات – ولا أقول قوانين – يظلّ عملاً رائداً في ميدان الدراسات الاجتماعية في مسيرة الفكر الإنساني .

---

(٣٥) عبد الرحمن بن خلدون للدكتور عبد الواحد وافي ، الهيئة المصرية للكتاب سنة ١٩٧٥ .

الباب الرابع

نظرية العمران إسلامية
الأسس والتكوين

- تمهيد
- الأسس الإسلامية
- أعمار الدول
- نظام الحكم
- ابن خلدون يتبنى كتاب طاهر ابن الحسين
- ويتبنى رسالة عمر فى القضاء
- التزام الشريعة
- ملامح المجتمع الخلدونى إسلامية
- نظرية العمران إسلامية المبتدأ والمنتهى

نظرية العمران الإسلامية الأسس والتكوين

(١)

تمهيـــــد :

حفلت نظرية العمران بالكثير من الاهتمام عند من درسوا ابن خلدون ، يستوى فى ذلك العلماء العرب والباحثون من غير العرب ، وذهبوا فى توصيفها مذاهب شتى ، واختلفوا فى أصولها ومقاصدها وغاياتها اختلافاً شديداً حتى إن كثيراً منهم كانوا فى مواقفهم طرفى نقيض . لقد نسى أكثر هؤلاء الباحثين أو غفلوا عن حقيقة شخصية ابن خلدون وتكوينه العلمى وبنيته الثقافية . إن ابن خلدون واحد من ألمع علماء المسلمين فى علوم الإسلام ، فهو فقيه ، أصولى ، محدث ، مؤرخ ، لغوى ، أديب ، وقد ولى مناصب دينية إبان وجوده فى المغرب حسبما مر بنا فى مستهل هذا البحث ، وولى فى مصر مناصب دينية رفيعة ، فقد كان شيخ قضاة المالكية ، والقضاء كان آن ذاك — وحسبما هو معروف — منصباً دينيًّا ، كما أنه كان يقوم بالتدريس فى الأزهر وغيره من المدارس الشهيرة فى القاهرة ، فهل كان يدرس فيها الفيزياء والكيمياء أو الجبر وحساب المثلثات ؟! لقد كان يدرس بطبيعة الحال العلوم الدينية من تفسير وفقه وحديث وتاريخ . ولكننا مع ذلك نجد الكثرة الساحقة ممن كتبوا عن المفكر الكبير قد أغفلوا أثر هذه النشأة وعمق هذا التكوين الإسلامى الخالص فى فكره ومنجزاته ، وذهبوا يربطون فكره إيجاباً حيناً وسلباً حيناً آخر بأفكار أعلام أوربيين متأخرين ، مثل ميكيافلى ولينين وماركس وشبنجلر ، أو قدامى من أمثال أرسطو وأفلاطون طبقاً لما قدمناه تفصيلا فى الفصل الذى خصصناه لعلماء الغرب وابن خلدون .

فأما العلماء العرب فإن من أهم الكتب التى ظهرت لهم عن ابن خلدون فى الثلث الأول من هذا القرن كتاب « نظرية ابن خلدون التاريخية الاجتماعية »[1] لكامل عياد ، وكتاب « ابن خلدون حياته وتراثه الفكرى »[2] لمحمد عبدالله عنان ، وعبد الرحمن بن خلدون للدكتور على عبد الواحد وافى ، ودراسات عن ابن خلدون لساطع الحصرى . وفلسفة ابن خلدون الاجتماعية لطه حسين ، وهى رسالة كتبت بالفرنسية تقدم بها لنيل درجة الدكتوراه من جامعة السوربون سنة ١٩١٧ .

إن كامل عياد يرى – بحق – أن ابن خلدون هو الذى ابتدع نظرية علم الاجتماع الإنسانى كاملة ، وبعبارة أخرى هو مبتكر أول معنى علمى تاريخى اجتماعى[3] . هذا ولم ينكر المؤلف صلة ابن خلدون فى حقلى الفلسفة وتدوين التاريخ بالأفذاذ من علماء الإسلام ومفكريه من أمثال مسكويه والبيرونى وابن سينا وابن رشد ، ولكنه – أى عياد – ينفى أية صلة بين ابن خلدون وحجة الإسلام الغزالى ؛ لأن الغزالى يفصل بين العقيدة والعلم ؛ لأنه يرفض العلم ، وأما ابن خلدون فإنه يفصل بين العقيدة والعلم؛ لأنه يعطى العلم ذاتيّة مستقلة[4] .

وإذا كان المجال هنا لا يتسع لمناقشة هذا الرأى ، فإننا نود الإشارة إلى أن العلم الذى رفضه الغزالى هو علوم الحكمة وحدها ، وهى الفلسفة والمنطق ، والشيء نفسه فعله ابن خلدون فى حديث طويل ضمنه فصلاً كاملاً من مقدمته ، هو الفصل الرابع والعشرون ، وجعل عنوانه « فى إبطال الفلسفة وفساد منتحلها »[5] .

ومن الآراء التى تستوقف المرء وتلفت نظره ما ذكره الأستاذ عياد من أن ابن خلدون ارتفع فوق معتقداته الدينية وهو يحقق منجزاته الضخمة ، ويفصل عقيدته

---

(١) برلين ١٩٣٠ .

(٢) القاهرة ١٩٣٢ .

(٣) نظرية ابن خلدون التاريخية الاجتماعية ص ٥٣ ، ٥٤ .

(٤) المصدر السابق ص ٤٨ .

(٥) المقدمة ص ٥١٤ الطبعة الثالثة بيروت .

عن المعارف الدينية !!! ويبني نظريته العلمية بطريقة فريدة على المادة التجريبية[٦] ، والحقيقة أن ابن خلدون لم يفعل شيئاً من ذلك ، بل إنه لا يتأتى له فعل ذلك ، فإن تدين أى إنسان لا يصرفه عن العلم ، ولا يوجد دين سماوى فيما أعلم يصادم العلم أو يجافيه ، والإسلام بصفة خاصة لا يشجع على العلم وحسب ، وإنما يفرض على المسلمين أن يتعلموا ، وإن رسول الله ﷺ يقول : « **طلب العلم فريضة على كل مسلم** » ، ويحضّ على الرحلة فى طلب العلم مهما كانت بعيدة ، وذلك فى قوله ﷺ : « **اطلبوا العلم ولو فى الصين** » . وإنه من الوضوح بمكان أن ذلك العلم الذى يطلب بعيداً ولو كان فى الصين ليس العلم الدينى ، ولكنه العلم بشقيه الدينى والدنيوى . هذا ، ومن نافلة القول هنا أن الطريقة التجريبية التى أشار إليها المؤلف لا تتنافى مع الإسلام . مادام ليس فيها شيء يحرمه الإسلام . أما كونه عمد إلى التجريبية فليس ذلك مما يتعارض مع عقيدة ابن خلدون أو عقيدة أى مسلم فى شيء .

وبالنسبة للأستاذ الدكتور طه حسين فإنه تابع ابن خلدون فى مقدمته فصلاً فَصْلاً ، وأنكر عليه نظريته التاريخية ، واتهمه بأنه غفل عن تطبيقها على نفسه فى كتاب العبر ، كما ناقشه فى شيء من الحدة فى أكثر نظرياته ، وخصوصاً فكرة العصبية والأحكام التى أصدرها على العرب ، ولعل طه حسين هو أكثر من كتبوا عن ابن خلدون تقليلاً لشأنه ، وأقلهم حماساً لنظرياته ، وأشدهم تجريحاً لشخصه وفكره .

وهناك بين دارسى ابن خلدون من عمد إلى إجراء مقارنة بين فكره وبين الماركسية وانتهى — وهذا أمر طبيعى — إلى أن نظرية ابن خلدون تفوق المادية التاريخية الماركسية وهو ما فعله العالم ك . بريزيج[٧] .

ويذهب المستشرق الإيطالى جابرييلى فى بحث عن ابن خلدون إلى التركيز على فكرة العصبية — التى عزا المفكر المسلم إليها أموراً كثيرة فى نظرية العمران — ويقوم

---

(٦) نظرية ابن خلدون التاريخية ص ٥٣ ، ٥٤ .

(٧) معجزة نمو الأبحاث التاريخية ص ٢٤ وما بعدها برسلاو ١٩٣٦ .

يبعض التحليلات التي تنتهي به إلى مفهوم خاص مفاده أن العصبية هي الروح الحزبي والطبقي[٨] ، وربما كان في هذا المفهوم الكثير من حقيقة المذهب الخلدوني في العصبية .

وإن كثيراً من العلماء الفرنسيين قاموا كما هو معروف بدراسات موسعة عن ابن خلدون ، ومن بينهم في الثلث الأول من هذا القرن الأستاذ كازانوفا ، والأستاذ ج. بوتول الذي اهتم بالفلسفة الاجتماعية لابن خلدون ، وأفرد لها كتاباً انتهى فيه إلى عدة تصورات لا نرى فيها شيئاً جديداً ، فقد قرر أن كتاب المقدمة كان استجابة لمشاهداته التجريبية ، وأن مفاهيم ابن خلدون التاريخية والاجتماعية نابعة من فكره الأصيل .

كان ذلك استعراضاً سريعاً لاجتهادات بعض من كتبوا عن فكر ابن خلدون ، منهم العربي ، ومنهم أيضاً الألماني والإيطالي والفرنسي ، ولا نكاد نجد فيما كتبوا شيئاً يتصل بالعنصر الأساسي في فكر ابن خلدون ، وهو ثقافته الإسلامية ذات الآفاق الواسعة والأعماق البعيدة ، وكان عليهم من منطلق دقة البحث ومنهجيته أن ينتبهوا إلى ذلك ويتمثلوه في كل خطوة يخطونها في دراستهم لشخص ابن خلدون وفكره .

ولمزيد من الإيضاح فإننا نقرر أنه لم ينتبه من دارسي ابن خلدون إلى شخصيته الإسلامية وقيادته الدينية إلا لودفيج جبلوفتش والمستشرق الكبير هاملتون جبّ ، الذي قرر صراحة أن ابن خلدون لم يكن مسلماً وحسب ، وإنما كان من كبار علماء الدين وأحد كبار فقهاء المالكية ، وأنه لم يضمن فكره رأياً واحداً لا يتفق منطقياً مع تعاليم الإسلام ، وأن جميع مفاهيمه إنما هي تطويع المجتمع وتطويره للمبادئ الدينية الإسلامية ، وأن التدهور الاقتصادي الذي حاول ابن خلدون أن يلفت إليه الأنظار ليس إلا نتيجة حتمية لاختلاف التطبيق السياسي مع متطلبات الشريعة الإسلامية[٩] .

---

(٨) العقلية وفلسفة التاريخ عند ابن خلدون : نشرة الأكاديمية الملكية بتورينو ١٩٣٠ المجلد الخامس ص ٤٧٣ وما بعدها .

(٩) الأساس الإسلامي للنظرية السياسية لابن خلدون : مجلة مدرسة الدراسات الشرقية الجزء الأول من المجلد السابع ص ٢٣ وما بعدها .

غير أن الأستاذ جب يكاد يحصر تصوره الإسلامي لفكر ابن خلدون فى النظرية السياسية وحدها ، ولكن الواقع الذى نلمسه هو أن فكر ابن خلدون جميعه إسلامى ، وأن مجتمع العمران الذى أنشأ نظريته من خلاله هو مجتمع إسلامى من كل جوانبه ، سواء فى ذلك نظام الحكم والإدارة والقضاء والمعاملات والعلم والتعليم والاقتصاد والسلوك العام ، وقد يكون لنا بعض التحفظ من الناحية الإسلامية على مبدأ العصبية الذى أولاه ابن خلدون كثيراً من الاهتمام.

(٢)
الأســس الإســـلاميــة

إن الدولة ممثلة فى حكومتها هى صاحبة المسئولية فى الحفاظ على أمن الناس ورفاهيتهم ، والمنوط بها الذود عن الوطن والدفاع عن أراضيه ، والمكلفة السهر على هيبة القانون وتنفيذ أحكامه ، وذلك بإشاعة العدل ودفع الظلم إلى غير ذلك من الوظائف الأخرى التى تضطلع بها الحكومات ، ولقد اتخذت أنظمة الحكم قديماً وحديثاً أشكالاً مختلفة وأنماطاً شتى ، وأخضعت المجتمعات التى تحكمها لمبادئها وأساليبها ، فهناك الحكومات الملكية والجمهورية والديمقراطية والاستبدادية والرأسمالية والشيوعية إلى غير ذلك من الأنماط الكثيرة المعروفة لدى المشتغلين بعلوم السياسة . ومن الأمور المسلم بها أن كثيراً من حكومات العصر الحديث تحمل الرعايا على الخضوع لنظمها حتى ولو كانت هذه النظم مرفوضة من الناس ، ولسنا هنا بسبيل ضرب الأمثلة لذلك ؛ لأن القارئ الخاص والعام يستطيع بغير جهد أن يستحضر لنفسه العشرات من الأنظمة التى ترفضها الأكثريات الساحقة من رعايا هذه الدولة أو تلك .

(٣)

أعمــار الـدول

لقد أسلفنا الحديث ورصدنا هذا العنوان فى الباب السابق كواحد من أعمدة نظرية العمران عند ابن خلدون ، ووافقناه على أن للدول أعماراً ، ولكننا لم نتفق معه فى أن عمر كل دولة لا يعدو ثلاثة أجيال ، وكان الأحرى به أن يستعمل مصطلح « مراحل » بدلاً من « أجيال » وبذلك يكون قد حقق الصواب .

وإذا كان ابن خلدون قد ضرب أمثالاً لأعمار الدول وعيّناهُ على بعض الدول مثل المرابطين والموحدين والمرينيين فى المغرب ، وملوك الطوائف فى الأندلس ، والطولونيين والإخشيديين والأيوبيين فى مصر ، والحمدانيين فى حلب ، والبويهيين فى العراق والعراق العجمى ، فإن نظرية أعمار الدول نفسها نظرية قرآنية ، استقى ابن خلدون فكرتها وأساسها من القرآن الكريم الذى كان يحفظه ويفقه شرعته ويعى أحكامه .

إن القرآن الكريم ينص فى آيات كثيرة على أن للدول أعماراً ينتهى كيانها بنهايتها ثم تخلفها دول أخرى أكثر نظاماً وأشد قوة وأوفر صلاحاً ، فالله سبحانه وتعالى يقول :

﴿ وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا ءَاخَرِينَ ﴾ (*).

والقرية هنا – وفى آيات أخرى القرى – هى الدولة أو الدول ، والقرية الظالمة هنا هى الدولة الفاسدة ، فالظلم هو أشد ألوان الفساد .

ويشدّد الكتاب العزيز على حتمية نهاية أعمار الدول ، وعلى أن للدول أعماراً كأعمار الإنسان وذلك فى القول الحكيم : ﴿ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾ (**).

والشطر الأول من هذه الآية الكريمة متعلق بالرسول ﷺ وكونه لا يملك من أمر نفسه شيئاً من خير أو شر فضلاً عن أن يملك شيئاً من أمر الآخرين ، وهو قوله تعالى :

﴿ قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ﴾ (**)

(*) سورة الأنبياء الآية ١١ .

(**) سورة يونس الآية ٤٩ .

وإذن فمسألة أعمار الدول هي —في ظاهرها وباطنها وفي عرضها وجوهرها— نظرية قرآنية استمدها ابن خلدون من الكتاب العزيز تماماً، مثلما استمد كثيراً من أفكاره طبقاً لما هو موضح في كثير من فصول هذا الكتاب .

تجيء بعد ذلك فكرة ابن خلدون في تحديد عمر الدولة بثلاثة أجيال ، وقد كان الأصوب أن يحدد عمر الدولة بثلاث مراحل أو ثلاثة أطوار ، وهو ما قد أوضحه القرآن الكريم ، ولعل ابن خلدون قد قصد إلى ذلك ولكن التعبير قد خانه أو تخلى عنه بدافع السرعة ، فقد كتب ابن خلدون المقدمة —طبقاً لما هو معروف— في ستة شهور ، وهو زمن قصير بالقياس إلى هذا العمل الفكري الباهر الكبير .

إن المراحل الثلاث أو الأطوار الثلاثة للدولة جاءت في الكتاب العزيز في عدد من السياقات ، فالمرحلة الأولى هي نشأة الدولة أو مولدها ، والدولة تولد قوية ذات صلاح على أطلال دولة فاسدة ، وتظل الدولة الصالحة على قيد الحياة مادام صلاحها واستمر عدلها ، وعن هذه المرحلة الأولى يقول الكتاب العزيز على لسان موسى عليه السلام : ﴿عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ (*)

فهلاك العدو في الآية الكريمة يعني هلاك دولته ، والاستخلاف في الارض يكون بميلاد دولة مكان دولة العدو .

والمرحلة الثانية في حياة الدولة وعمرها هي مرحلة القوة والنماء ورغد العيش ولين الحياة مع الحفاظ على نعم الله والامتثال لأوامره ونواهيه ، وهذه المرحلة تستمد من الآية الكريمة : ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَاقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ﴾ (**)

(*) سورة الأعراف الآية ١٢٩ .

(**) سورة النحل الآية ١١٢ .

إن الدولة هنا كانت فى مرحلة الاستقرار والأمن والازدهار ، وهى المرحلة الثانية أو الطور الثانى من أعمار الدول ، فلما انصرفت عن النعمة المتمثلة فى القوة ورغد العيش ، ومالت إلى البطر والظلم انتهى الأمر بها إلى الانحلال والضياع اللذين هما العامل الأصيل فى المرحلة الثالثة ، ويتمثل ذلك فى الآية الكريمة :

﴿ وَتِلْكَ ٱلْقُرَىٰٓ أَهْلَكْنَٰهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا۟ وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا ﴾(*)

فلقد أكد القرآن الكريم مهلك الدولة أى نهايتها بموعد لا يتعثر ولا يتخلف ، وارتبط هلاك الدولة ونهايتها بفسادها المتمثل فى الظلم الذى يقترفه حكامها أو يمارسه رعاياها .

وأما مبدأ نهاية عمر الدولة فيتمثل فى آيات أخرى من آيات الكتاب العزيز ، فمن ذلك قوله تعالى : ﴿ وَإِن مِّن قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا ۚ كَانَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْكِتَٰبِ مَسْطُورًا ﴾(**)

على هذه الأسس القرآنية يكون للدول أعمار مثل أعمار البشر ، وهو ما سجله ابن خلدون ، وعلى هذه الأسس القرآنية أيضاً تنقسم أعمار الدول إلى ثلاثة أطوار –وليس ثلاثة أجيال– هى طور النشأة والميلاد ، وطور القوة والارتقاء والسيطرة والازدهار ، وطور التفتت والانهيار والسقوط .

هذا ولا يكون ميلاد الدول أو سقوطها إلا بأسباب ومسببات فى نطاق العدل الإلهى ، فالله سبحانه لا يهلك القرى –أى الدول– إلا بذنوب حكامها وانحلال سكانها وإشاعة الظلم بينهم وسريان الفساد فيهم فيقول سبحانه :

(*) سورة الكهف الآية ٥٩ .

(**) سورة الإسراء الآية ٥٨ .

﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ ﴾(*)

ويقول سبحانه فى سورة أخرى : ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِىٓ أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِنَا ۚ وَمَا كُنَّا مُهْلِكِى ٱلْقُرَىٰٓ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَٰلِمُونَ ﴾(**) صدق الله العظيم .

(٤)

نظـــام الحــــكم

إن نظرية العمران عند ابن خلدون بكل جزئياتها تستمد عناصرها من المبادئ الإسلامية ، وليس ذلك بالأمر الغريب ؛ لأن ابن خلدون – حسبما ذكرنا – عالم بارز من علماء المسلمين ، ولولا أن مصطلح رجل الدين غير موجود فى الإسلام لقلنا إن ابن خلدون واحد من أبرز رجال الدين الإسلامى فى عصره ، ذلك إن لم يكن أبرزهم جميعاً ؛ ومن ثم فإن نظام العمران الإنسانى كله يقوم عنده على أساس دينى إسلامى . فإذا ما كان الحديث عن الشئون السياسية بمفهومها العلمانى فإنه يقرر أن أحكام السياسة تضطلع بمصالح الدنيا فقط ، وأما مقصود الشارع بالناس فهو صلاح آخرتهم مع صلاح دنياهم « فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية فى أحوال دنياهم وآخرتهم »(١٠) .

ويقرر ابن خلدون فى صراحة كاملة وبيان واضح أن الحكومة التى يجب أن

(*) سورة هود الآية ١١٧ .

(**) سورة القصص الآية ٥٩ .

(١٠) المقدمة ص ١٩١ .

تسوس شئون مجتمعه العمراني هي الحكومة الإسلامية ، ويفرد لذلك فصلاً من أهم فصول المقدمة جعل له عنواناً مثيراً هو « أن العمران البشرى لابدّ له من سياسة ينتظم بها أمره » وهذا الفصل هو الركيزة الأساسية لحقيقة الحكومة الإسلامية عند ابن خلدون ، وفيه ينص على أنه لابدّ للناس فى الاجتماع البشرى أو العمران من وازع حاكم يرجعون إليه ، وأن حكمهم فيه ينبغى أن يستند إلى شرع منزل من عند الله ، يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب الذى جاء به مبلغه ، ويضرب ابن خلدون أمثلة لحكومات وثنية كالفرس ، وحكومات بشرية مثالية مفترضة مثل المدن الفاضلة عند الفلاسفة ، وينحيها جانباً لكي يلتفت إلى تقرير الحكومة الإسلامية قائلاً : « وقد أغنانا الله تعالى عنها فى الملة ولعهد الخلافة ؛ لأن الأحكام الشرعية مغنية عنها فى المصالح العامة والخاصة ، وأحكام الملك مندرجة فيها »[11] .

ويفرق ابن خلدون بين الملك الطبيعى أو العلمانى بلغة عصرنا وبين الخلافة فيقول : إن الملك الطبيعى هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة ، والملك السياسى هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلى فى جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار ، وأما الخلافة فأمرها أعمق صلاحاً ، وهدفها أكثر فعالية ؛ لأنها تستهدف صلاح الناس وسعادتهم فى الدنيا والآخرة ، « وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط ، فإنها كلها عبث وباطل ، إذ غايتها الموت والفناء ، والله يقول :
﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾[12]

ويستطرد ابن خلدون فى تبنى مبدأ الحكومة الإسلامية واستنكار الملك الدنيوى فيقرر أن الشرائع السماوية جاءت بحمل الناس على الخضوع لأحكامها ، من عبادة ومعاملة ، وحتى الملك الذى هو طبيعى للمجتمع الإنسانى فقد أجرته على منهاج الدين ليكون الجميع محوطاً بنظر الشارع ، فما كان بمقتضى القهر والغلبة فهو ظلم وعدوان ، وهو لذلك مذموم ، وما كان بمقتضى السياسة وأحكامها فهو مذموم أيضاً ؛ لأنه نظر

---

(١١) المقدمة ص ٣٠٣ .

(١٢) المقدمة ص ١٩٠ . والآية ١١٥ من سورة المؤمنون .

بغير نور الله ، وهنا يتمثل ابن خلدون بالآية الكريمة :
﴿ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ ﴾ (١٣) .

ويتبع ابن خلدون استشهاده القرآني بتقرير أن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيّب عنهم من أمور آخرتهم ، وأن أعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم وغيره ، واستجابة لقول الرسول العظيم : « **إنما هي أعمالكم ترد عليكم** » .

وينتهي ابن خلدون في توصيف الخلافة على هذا النحو : « والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها ، وإذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة ، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا»(١٤).

هكذا حدد ابن خلدون شكل الحكومة التي تسوس العمران الإنساني ، وحصر هذا الشكل في الإطار الإسلامي الصريح .

ويذهب ابن خلدون إلى أن الدعوة الدينية تزيد الدولة قوة ومنعة ، وتضمن لها الغلبة في الحروب والنصر في الفتوح ، ويضرب لذلك أمثلة عديدة مثل الفتوح الإسلامية الأولى ، وفيها تغلب المسلون ولم يزد عدد جيشهم على بضعة وثلاثين ألفاً في معركة القادسية على جحافل الفرس التي جاوز عددها مائة وعشرين ألفاً من الجنود المدربين ، والشيء نفسه حدث في معركة اليرموك ، فقد انتصر جيش المسلمين بنفس العدد على جميع جيوش الروم بقيادة هرقل ، وقد زاد عددها على أربعمائة ألف مقاتل .

وفي المحيط الإسلامي حدث شيء من ذلك في المغرب ، فقد كانت قبيلة زناتة أكثر بداوة من المصامدة وأشد توحشاً —طبقاً لعبارة ابن خلدون— وكان للمصامدة

---

(١٣) سورة النور الآية ٤٠ .
(١٤) المقدمة ص ١٩١ .

الدعوة الدينية باتباع الهدى ، فلبسوا صبغتها —أى الصبغة الدينية— فتضاعفت قوة عصبيتهم فغلبوا زناتة[١٥] .

(٥)

ابن خلدون يتبنى كتاب طاهر بن الحسين

وابن خلدون حين يقرر وجوب وجود الحكومة الإسلامية على رأس المجتمع الإنسانى ، يعمد إلى تفاصيل تطبيق الأحكام فيها ، فينثر كنانة مدخراته الفكرية ويختار منها كتاب طاهر بن الحسين إلى ولده عبد الله حين ولاه المأمون الرقة ومصر وما بينهما ، وهو كتاب مشهور من حيث كونه برنامجاً إسلامياً كاملاً فى شئون الحكم ، وضع فيه طاهر بن الحسين كل ما وعاه عقله من الأحكام الإسلامية التطبيقية المستمدة من الكتاب والسنة والسلوك الرفيع ، وما ينبغى أن يلتزمه الحاكم من تطبيق فى الإدارة والقضاء والمال والجيش والصحة والعمارة والتعامل مع المرءوسين بخاصة وجمهرة الناس بعامة ، وكتاب طاهر بن الحسين إسلامى الأصول ، أخلاقى النزعة ، شرعى العناصر ، سلوكى التوجيه ، أو كما يقول ابن خلدون : « وصاه بجميع ما يحتاج إليه فى دولته وسلطانه من الآداب الدينية والخلقية والسياسة الشرعية والملوكية ، وحثه على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم بما لا يستغنى عنه ملك ولا سوقة »[١٦] وتلك مقتطفات منه :

* عليك بتقوى الله وحده لا شريك له ، وخشيته ومراقبته عز وجل ، ومزايلة سخطه ، واحفظ رعيتك فى الليل والنهار ، والزم ما ألبسك الله من العافية بالذكر لمعادك وما أنت صائر إليه وموقوف عليه ومسئول عنه ، والعمل فى ذلك كله بما يعصمك الله عز وجل ، وينجيك يوم القيامة من عقابه وأليم عذابه ، فإن الله

---

(١٥) المقدمة ص ١٥٨ .

(١٦) المقدمة ص ٣٠٤ وما بعدها .

سبحانه قد أحسن إليك ، وأوجب الرأفة عليك ، بمن استرعاك أمرهم من عباده ، وألزمك العدل فيهم ، والقيام بحقه وحدوده عليهم ، والذبّ عنهم ، والدفع عن حريمهم ، والحقن لدمائهم ، والأمن لسربهم ، وإدخال الراحة عليهم .

★ وليكن أول ما تلزم به نفسك ، وتنسب إليه فعلك ، المواظبة على ما فرض الله عزّ وجل من الصلوات الخمس والجماعة عليها بالناس قبلك ، وتوابعها على سنتها ، من إسباغ الوضوء لها ، وافتتاح ذكر الله عز وجل فيها ، ورتّل فى قراءتك ، وتمكن من ركوعك وسجودك وتشهّدك ، ولتصرف فيه رأيك ونيتك ، واحضض عليه جماعة ممن معك وتحت يدك ، وادأب عليها ، فإنها كما قال الله عزّ وجل : « تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكر » ، ثم أتبع ذلك بالأخذ بسنن رسول الله ﷺ والمثابرة على خلائقه واقتفاء أثر السلف الصالح من بعده .

★ ولا تميلنّ عن العدل فيما أحببت أو كرهت لقريب من الناس أو لبعيد ، وآثر الفقه وأهله ، والدين وحملته ، وكتاب الله عز وجل والعاملين به ؛ فإن أفضل ما يتزين به المرء الفقه فى الدين والطلب له والحث عليه والمعرفة بما يتقرب به إلى الله عز وجل .

★ وعليك بالاقتصاد فى الأمور كلها ، فليس شيء أبين نفعاً ولا أجمع فضلاً منه ، والقصد داعية إلى الرشد ، والرشد دليل على التوفيق ، والتوفيق قائد إلى السعادة ، وقوام الدين والسنة الهادية بالاقتصاد ، وكذا فى دنياك كلها ، ولا تقصر فى طلب الآخرة والأجر والأعمال الصالحة والسنن المعروفة ومعالم الرشد والإعانة والاستكثار من البر والسعى له إذا كان يطلب لوجه الله تعالى ومرضاته .

★ ولا تتهمن أحدًا من الناس فيما توليه من عملك قبل أن تكشف أمره ؛ فإن إيقاع التهم بالأبرياء والظنون السيئة بهم آثمٌ إثم ، فاجعل من شأنك حسن الظن بأصحابك ، واطرد عنك سوء الظن بهم ، وارفضه فيهم ، يُعِنْكَ ذلك على استطاعتهم ورياضتهم .

★ تفردْ بتقويم نفسك تَفَرُّدَ من يعلم أنه مسئول عما صنع ، ومَجْزِيٌّ بما أحسن ،

ومؤاخذً بما أساء ، فإن الله عز وجل جعل الدين حرزاً وعزًا ، ورفع من اتبعه وعززه ، واسلك بمن تسوسه وترعاه نهج الدين وطريقة الهدى ، وأقم حدود الله تعالى فى أصحاب الجرائم على قدر منازلهم وما استحقوه .

* إذا عاهدت عهداً فأَوْفِ به ، وإذا وعدت خيراً فأنجزه ، واقبل الحسنة وادفع بها ، وأَغمض عن عيْب كل ذى عيب من رعيتك ، واشدد لسانك عن قول الكذب والزور ، وأبغض أهل النميمة ؛ فإن أول فساد أمورك فى عاجلها وآجلها تقريب الكذوب والجرأة على الكذب .

* لتكن ذخائرك وكنوزك التى تدخر وتكتنز : البر والتقوى ، واستصلاح الرعية وعمارة بلادهم ، والتفقّد لأمورهم ، والحفظ لدمائهم ، والإغاثة لملهوفهم ، واعلم أن الأموال إذا اكتنزت وادخرت فى الخزائن لا تنمو ، وإذا كانت فى صلاح الرعية وإعطاء حقوقهم وكفّ الأذيّة عنهم ، نمت وزكت ، وصلحت بها العامة ، وترتبت بها الولاية ، وطاب بها الزمان .

* لا تحقرنّ ذنباً ، ولا تمالئن حاسداً ، ولا ترحمنّ فاجراً ، ولا تصلنّ كفوراً ، ولا تداهننّ عدوًا ، ولا تصدقنّ نماماً ، ولا تأمنَنّ غداراً ، ولا تواليَنّ فاسقاً ، ولا تتبعنّ غاوياً ، ولا تحمدنّ مرائياً ، ولا تحقرنّ إنساناً ، ولا تردّنّ سائلاً فقيراً ، ولا تحسّنَنّ باطلاً ، ولا تلاحظن مضحكاً ، ولا تخلفنّ وعداً ، ولا تزهونّ فخراً ، ولا تظهرنّ غضباً ، ولا تباينن رجاء ، ولا تمشينّ مرحاً ، ولا تفرطنّ فى طلب الآخرة .

* خذ عن أهل التجارب وذوى العقل والرأى والحكمة ، ولا تدخلن فى مشورتك أهل الرفه والبخل ، ولا تسمعن لهم قولاً ، فإن ضررهم أكثر من نفعهم ، وليس شىء أسرع فساداً لما استقبلت به أمر رعيتك من الشح ، واعلم أنك إذا كنت حريصاً (أى بخيلاً) كنت كثير الأخذ قليل العطية ، وإذا كنت كذلك لم يستقم لك أمرك إلا قليلاً ، فإن رعيتك إنما تعقد على محبتك بالكفّ عن أموالهم ، وترك الجور عليهم .

* تفقّد الجند فى دواوينهم ومكاناتهم ، وأدر عليهم أرزاقهم ، ووسع عليهم فى معايشهم يذهب الله عز وجل بذلك فاقتهم ، فيقوى لك أمرهم ، وتزيد قلوبهم فى طاعتك وأمرك خلوصاً وانشراحاً .

* اعلم أن القضاء من الله تعالى بالمكان الذى ليس فوقه شيء من الأمور ؛ لأنه ميزان الله الذى تعدل عليه أحوال الناس فى الأرض ، وبإقامة العدل فى القضاء والعمل تصلح أحوال الرعية ، وتأمن السبل ، وينتصف المظلوم ، وتأخذ الناس حقوقهم ، وتحسن المعيشة .

* أنصف الخصْم ، وقفْ عند الشبهة ، وأبْلغ فى الحجة ، ولا يأخذك فى أحد من رعيتك محاباة ولا مجاملة ولا لومة لائم ، وتثبت ، وتأنَّ ، وراقبْ ، وانظرْ ، وتفكرْ ، وتَدَبَّرْ ، واعتبرْ ، وتواضعْ لربك ، وارفقْ بجميع الرعية ، وسلّط الحق على نفسك ، ولا تسرعنّ إلى سفك الدماء ؛ فإن الدماء من الله عز وجل بمكان عظيم فلا تبغ انتهاكاً لها بغير حقها .

* اعلم أنك جُعلت بولايتك خازناً وحافظاً وراعياً ، وإنما سُمى أهل عملك رعيتك لأنك راعيهم وقيّمهم ، فخذ منهم ما أعطوك من عفوهم ، ونفذه فى قوام أمرهم وصلاحهم وتقويم أودهم ، واستعمل عليهم أولى الرأى والتدبير والتجربة والخبرة بالعلم والعمل بالسياسة والعفاف ، ووسع عليهم فى الرزق .

* تعاهد ذوى البأساء وأيتامهم وأراملهم ، واجعل لهم أرزاقاً من بيت المال اقتداء بأمير المؤمنين –أعزه الله تعالى– فى العطف عليهم والصلة لهم؛ ليصلح الله بذلك عيشهم ، ويرزقك به بركة وزيادة ، وأجْر للأضرّاء من بيت المال ، وقدم حملة القرآن منهم والحافظين لأكثره فى الجراية على غيرهم ، وانصب لمرضى المسلمين دُوراً تأويهم ، وقُوّاماً يرفقون بهم ، وأطباء يعالجون أسقامهم ، وأسعفهم بشهواتهم (يعنى بما يشتهون) . ما لم يؤد ذلك إلى إسراف فى بيت المال .

★ اعتصم فى أحوالك كلها بالله سبحانه وتعالى والوقوف عند محبته ، والعمل بشريعته وسنته ، وبإقامة دينه وكتابه ، واجتنبْ ما فارق ذلك وخالَفَهُ ودعا إلى سخط الله عز وجل ، واعرف ما يجمع عمالك من الأموال وما ينفقون منها ، ولا تجمع حراماً ولا تنفق إسرافاً ، وأكثر مجالسة العلما ومشاورتهم ومخالطتهم .

★ ليكن أعظم سيرتك وأفضل رغبتك ما كان لله عز وجل رضاً ، ولدينه نظاماً ، ولأهله عزًّا وتمكيناً ، وللملة والذمة عدلاً وصلاحاً .

فهذه فقرات مجتزأة من الكتاب الذى اختاره ابن خلدون كنموذج لأساس الحكم فى المجتمع الإنسانى الذى ابتكر نظريته ، وإذا كانت هذه الفقرات التى اجتزأناها لا تغنى — على الرغم من وضوح بنيتها الإسلامية — عن قراءة الكتاب جميعه ، فإننا نورد فيما يلى أهم الأسس وأوضح العناصر التى اشتمل عليها :

● الإيمان بالله وأداء الفرائض على أكمل وجه والقيام بحق الله والسير على سنة رسوله ﷺ ، وليكن العمل لله عز وجل برجاء الثواب . وشكر الله على نعمه .

● الملك لله يؤتيه من يشاء وينزعه ممن يشاء ، فإذا كفر صاحب السلطان نزع منه الملك .

● الاعتصام بالله ، والوقوف عند محبته ، والعمل بشريعته وسنته ، وإقامة دينه وكتابه ، واجتناب البدع والشهوات .

● العدل بين الناس ، وعدم الميل عنه لقريب أو بعيد ، وإقامة الحدود فى أصحاب الجرائم ، وحسن الظن بالأصحاب ، وعدم اتهام الأبرياء .

● إن القضاء من الله تعالى بالمكان الذى ليس فوقه شيء من الأمور ؛ لأنه ميزان الله الذى تعدل عليه أحوال الناس فى الأرض ، وبتحقيق العدل فى القضاء والعمل تصلح أحوال الرعية .

- تفقد الجند فى دواوينهم وأمكنتهم وإدرار أرزاقهم والتوسعة عليهم فى معايشهم تذهب فاقتهم ، فتقوى عزائمهم وتزيد طاعتهم .
- استعمال أولى الرأى والتدبير والتجربة والخبرة بالعلم ، والعمل بالسياسة والعفاف .
- الاقتصاد فى الأمور كلها .
- التزام الشورى ممثلة فى الأخذ من أهل التجارب وذوى العقل والرأى والحكمة ، واستبعاد أهل الرفه والبخل من المشورة .
- احترام العهود ، وإنجاز الوعود ، والابتعاد عن الكذب .
- توظيف الأموال فى عمارة الإسلام .
- إنشاء دور لمرضى المسلمين (مستشفيات ومصحات) وتعيين أطباء يعالجون أسقامهم ، وتخصيص خدم يقومون على راحتهم .
- تعهد ذوى البأساء (المعوقين وأصحاب العاهات والضعفاء) والأيتام والأرامل بجعل رواتب لهم من بيت المال .
- الاهتمام بالرعية ، والنظر فى حوائجهم ، ومواساة الضعفاء ، وصلة ذوى الأرحام .
- اتقاء الشح فإنه أول ما عصى الإنسان به ربه .
- التفقه فى الدين ، وطلب العلم ، ومصاحبة العلماء ، ومرافقة أولياء الله .
- مداومة الأعمال الصالحة والاستكثار من البر .

يقول ابن خلدون بعد إيراده هذا الكتاب فى ثوب من الإعجاب به والاستحسان له : « حدّث الإخباريون أن هذا الكتاب لمّا ظهر وشاع أمره ، وأعجب به الناس ، اتصل خبره بالمأمون ، فلما قرئ عليه قال : ما أبقى أبو الطيب – يعنى طاهر ابن الحسين – شيئاً من أمور الدنيا والدين ، والتدبير والرأى والسياسة ، وصلاح الملك

والرعية ، وحفظ السلطان ، وطاعة الخلفاء وتقويم الخلافة إلا وقد أحكمه وأوصى به ، ثم أمر المأمون فكتب به إلى جميع العمال فى النواحى ليقتدوا به ، ويعملوا بما فيه ، ثم يعقب ابن خلدون على الخطاب ومحتواه قائلاً : « هذا أحسن ما وقفت عليه فى هذه السياسة والله أعلم »[١٧] .

إن الأمر الواضح هنا أن ابن خلدون قد أورد هذا الكتاب فى الفصل الخاص بأن العمران لابدّ له من سياسة ينتظم بها أمره ، وأنه قد حدد الخلافة الإسلامية نظاماً للحكم ، ثم جاء بعد ذلك بالكتاب مفصلاً ومعقباً عليه بما قد سلف من إعجاب واستحسان ، كل ذلك ينتهى بنا بما لا يدع مجالاً للشك إلى أن نظام الحكم الذى اختاره ابن خلدون للعمران الإنسانى نظام إسلامى القاعدة والمنبع ، شرعى المبنى والتطبيق .

كان ذلك منهج الحكم فى المجتمع الإنسانى الذى أرسى ابن خلدون قواعده ، وهو منهج يتسم بالشمول ، ولما كان القضاء هو حجر الزاوية فى استقرار أمن المجتمعات ، فإن طاهر بن الحسين قد ألح على ولده فى دقة تطبيقه والتزام العدل فى تنفيذ أحكامه ، وذلك فى عبارته البليغة « إن القضاء من الله تعالى بالمكان الذى ليس فوقه شىء من الأمور » .

ولكن ابن خلدون يخصّ القضاء فى موضع آخر من المقدمة بمزيد من الاهتمام ؛ لأنه طبقاً لعبارته « من الوظائف الداخلة تحت الخلافة ؛ لأنه منصب الفصل بين الناس فى الخصومات حسماً للتداعى وقطعاً للتنازع ، إلا أنه بالأحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب والسنة »[١٨] .

فالقضاء وظيفة دينية عند ابن خلدون ، ومصادر أحكامه ووسائل تطبيقه إسلامية محضة ، ولقد تحدث ابن خلدون عن القضاء فى إيجاز ، حيث أحال من يريد الاستزادة من أحكامه على « كتب الفقه » وخصوصاً كتب « الأحكام السلطانية » وإن كان

(١٧) المقدمة ص ٣١١ .

(١٨) المقدمة ص ٢٢٠ .

أشار إلى بعض سلطات القاضي ، مثل النظر فى أموال المحجور عليهم من المجانين واليتامى والمفلسين وأهل السفه ، والنظر فى وصايا المسلمين وأوقافهم ، وتزويج الأيامى عند فقد الأولياء ، والنظر فى مصالح الطرقات والأبنية ، وتصفح الشهود والأمناء والنواب ، واستيفاء العلم والخبرة فيهم بالعدالة والجرح[19] ، ويذكر ابن خلدون أنه كان يعهد إلى بعض القضاة بقيادة الجهاد فى عساكر الصوائف ، فقد كان يحيى بن أكثم يخرج بالصائفة إلى أرض الروم أيام المأمون ، وكذلك كان يفعل منذر بن سعد البلوطى فى أيام عبد الرحمن الناصر .

(٦)

... ويتبنى رسالة عمر فى القضاء

ومثلما اختار ابن خلدون رسالة طاهر بن الحسين إلى ولده عبدالله كمنهج يحتذى فى الحكومة الإسلامية ، فإنه اختار رسالة عمر بن الخطاب إلى أبى موسى الأشعرى كمنهج أمثل للقضاء فى الإسلام ، وهى رسالة نفيسة حرص كثير من المفكرين المسلمين الكبار على تزيين بعض كتبهم بها ، من أمثال الجاحظ فى البيان والتبيين ، وابن قتيبة فى عيون الأخبار ، وابن عبد ربه فى العقد الفريد ، والماوردى فى الأحكام السلطانية وغيرهم ، وها نحن نثبتها فى هذا المقام تأسياً بهم ، فضلاً عن نفاستها وتفردها فى جمع أحكام القضاء ودقة توجيه القضاء[20] :

« أما بعد ، فإن القضاء فريضة محكمة ، وسنّة متبعة ، فافهم إذا أدلى إليك ؛ فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له ، آسِ بين الناس بوجهك وعدلك ومجلسك ، حتى لا يطمع شريف فى حيفك ، ولا ييأس ضعيف من عدلك ، البيّنة على من ادعى واليمين على من أنكر ، والصلح جائز بين المسلمين إلاّ صلحاً أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً ، ولا

---

(١٩) المقدمة ص ٢٢١ ، ٢٢٢ .

(٢٠) المقدمة ص ٢٢١ .

يمنعك قضاء قضيته بالأمس فراجعْتَ اليوم فيه عقلكَ وَهُدِيتَ فيه إلى رشدك أن تراجع فيه الحق ، فإن الحق قديم ، ومراجعة الحق خير من التمادى فى الباطل ، الْفَهْمَ الفهم فيما تلجلج فى صدرك مما ليس فى كتاب الله ولا سنّة رسوله ، ثم اعرف الأمثال والأشباه ، فقِس الأمور بنظائرها ، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق ، واجعل لمن ادعى حقًّا غائباً أو بيّنةً ، أمداً ينتهى إليه ، فإن أحضر بيّنتَهُ أخذْتَ له بحقه ، وإلا استحللت عليه القضية ؛ فإن ذلك أنْفَى للشك وأجْلَى للعمى . المسلمون عدول بعضهم على بعض ، إلاّ مجلوداً فى حدّ ، أو مُجَرّباً عليه شهادة زور ، أو ظَنِيناً فى نَسَبٍ أوْ وَلَاءٍ ؛ فإن الله سبحانه وتعالى تولّى منكم السّرائر ، وَدَرَأَ بالبينات والأيمان ، وإياك والغلق والضرر والتأذّى بالخصوم ، والتنكر عند الخصومات ، فإن الحق فى مواطن الحق ليعظم الله به الأجر ، ويحسن به الذخر ، فمن صحت نيّته وأقبل على نفسه كفاه الله ما بينه وبين الناس ، ومن تخلّق للناس بما يعلم الله أنه ليس من نفسه ، شانه الله ، فما ظنك بجواب من عند الله عز وجل فى عاجل رزقه وخزائن رحمته والسلام »[٢١] .

إن ابن خلدون يقرر أن هذا الكتاب تدور عليه أحكام القضاء ، وأنها مستوفاة فيه ، ومن المعروف أن عدداً غير قليل من علماء المسلمين قد خصصوا لكتاب عمر هذا المئات من الصفحات شرحاً وتعليقاً ، باعتباره مصدراً أصيلاً لأصول القضاء فى الإسلام . وفى مقدمتهم ابن قيم الجوزية فى كتابه النفيس « أعلام الموقعين » .

(٧)

التزام الشريعة

ابن خلدون لا يحيد عن الصبغة الدينية فى نظام الحكم واتساع العمران ؛ لأن الصبغة الدينية الأصيلة حتى إذا لم تكن إسلامية فإن فيها ضمان العدل وتجنب الظلم

(٢١) المقدمة ص ٣٩٠ طبعة دار الكتاب اللبنانى ، ويراجع النص فى الأحكام السلطانية ص ٧١ ، ٧٢ طبعة مصطفى البابى الحلبى ، وأعلام الموقعين ١/ ٩٠ ، ٩١ طبعة دار الكتب الحديثة .

الذى يؤذى المجتمعات ويخرب العمران ، ويسوق ابن خلدون فى هذا المجال قصة الموبَذان صاحب الدين عند الفرس مع كسرى بهرام بن بهرام الذى اقترن ذكره بكثرة الظلم للرعية ، تقول القصة : إن الملك بهرام سمع أصوات البوم فسأل الموبذان عن معنى كلامها ، فقال له : إن بوماً ذكراً يروم نكاح أنثى ، وإنها شرطت عليه عشرين قرية من الخراب فى أيام بهرام ، فقبل شرطها ، وقال لها : إن دامت أيام الملك أقطعتك ألف قرية ، وهذا أسهل مرام ، حينئذ تنبه الملك من غفلته ، وخلا بالموبذان وسأله عن مراده ، فقال الموبذان : أيها الملك ، إن الملك لا يتم عزّه إلا بالشريعة ، والقيام لله بطاعته ، والتصرف تحت أمره ونهيه ، ولا قوام للشريعة إلا بالملك ، ولا عز للملك إلا بالرجال ، ولا قوام للرجال إلا بالمال ، ولا سبيل إلى الملك إلا بالعمارة ، ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل ، والعدل الميزان المنصوب بين الخليقة نصبه الرب وجعل له قيّماً وهو الملك ، وأنت أيها الملك عمدت إلى الضياع فانتزعتها من أربابها وعمّارها ، وهم أرباب الخراج ومن تؤخذ منهم الأموال ، وأقطعتها الحاشية والخدم وأهل البطالة ، فتركوا العمارة والنظر فى العواقب وما يصلح الضياع ، وسوعوا فى الخراج لقربهم من الملك ، ووقع الحيف على من بقى من أرباب الخراج وعمّار الضياع ، فانجلوا عن ضياعهم وخلوا ديارهم[٢٢] .

فالشريعة عند ابن خلدون فى أية صورة من صورها هى ضمان للعدالة بين الناس ، إذا ما تحققت تحقق بها عز الملك ، وعزّ الملك لا يتحقق إلا بالعمارة ، ولا سبيل إلى العمارة إلا بالعدل . وإن العدل عند ابن خلدون مفروض من رب العالمين ، مفروض على الملوك من غير المسلمين كالأكاسرة وغيرهم ، طبقاً لما هو مبين فى المثال سالف الذكر ، ومن باب أولى فإن الصبغة الإسلامية فى الحكم ، والعدل أساسها ، هى الأقرب إلى ذهن ابن خلدون ، والأشد وضوحاً فى نظريته ، التى أحكم نسجها

---

(٢٢) المقدمة ص ٢٨٧ الطبعة الثالثة بيروت ، طبعة دار الكتاب اللبنانى ص ٥٠٨ .

فى إطار بنية إسلامية خالصة ، مدعمة بالآيات القرآنية ، ومحكمة بالأحاديث النبوية ، ومطبقة بأعمال الخلفاء الراشدين ومن جاء بعدهم من الأكفاء من خلفاء المسلمين .

وفى نطاق اهتمام ابن خلدون بالمجتمع الإنسانى والعمران البشرى الذى جعل النظام الإسلامى صبغة له ، يتحدث عن النبوات والرسالات ، وبالتالى عن الأنبياء والرسل ، ويخص محمداً ﷺ –باعتباره صاحب الشريعة التى يطبقها ابن خلدون على المجتمع الإنسانى– بحديث جليل يتناول فيه جانباً من حياته قبل الرسالة التى لم تدنس بتقاليد الجاهلية ، والجانب الآخر يوضح كيف كان يتلقى الوحى فى حديث فيه شمول وتفصيل[٢٣] .

أما وإن الأنبياء والرسل أصحاب معجزات يجريها الله سبحانه على أيديهم ، فإن ابن خلدون يتناول بالبحث المعجزات والخوارق ويذكر مفاهيم المدارس الإسلامية لها ، من متكلمين ومعتزلة وأشعرية وحكماء وصوفية ، ثم يختم ابن خلدون حديثه فيها مقرراً أن أعظم المعجزات على الإطلاق هو القرآن الكريم قائلاً : « اعلم أن أعظم المعجزات وأشرفها وأوضحها دلالة –القرآن الكريم ، المنزل على نبينا محمد ﷺ ؛ فإن الخوارق فى الغالب تقع مغايرة للوحى الذى يتلقاه النبى ، ويأتى بالمعجزة شاهدة بصدقه ، والقرآن هو بنفسه الوحى المدَّعَى ، وهو الخارق المعجز ، فشاهده فى عينه ، ولا يفتقر إلى دليل مغاير له كسائر المعجزات مع الوحى ، فهو أوضح دلالة لاتحاد الدليل والمدلول فيه ، وهذا معنى قوله ﷺ : (**ما من نبى من الأنبياء إلا وأوتى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر ، وإنما كان الذى أوتيته وحياً أُوحِيَ إلىَّ ، فأنا أرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة**) يشير إلى أن المعجزة متى كانت بهذه المثابة فى الوضوح وقوة الدلالة ، وهى كونها نفس الوحى ، كان المصدق لها أكثر لوضوحها ، فكثر المصدق المؤمن ، وهو التابع والأمة »[٢٤] .

---

(٢٣) المقدمة صفحات ٩١ ، ٩٢ ، ٩٨ ، ٩٩ الطبعة الثالثة بيروت .

(٢٤) المقدمة ص ٩٥ .

نقول إن ابن خلدون صمم نظرية العمران أو المجتمع الإنسانى على أنه مجتمع إسلاميّ الحكومة والرعية ، ولما كانت الحكومة هى التى توطد أركان الدولة والمجتمع فإن ابن خلدون يكاد يكون قد خصص المقدمة كلها – إلا فى القليل – لهذا الأمر ، فقد مر بنا تقريره ضرورة أن يكون الحكم خلافة ، وأن الخلافة لحراسة الدين وسياسة الدنيا ، وكيف حدد نظام الحكومة ممثلاً فى كتاب طاهر بن الحسين إلى ولده ، ونظام القضاء ممثلاً فى كتاب عمر إلى أبى موسى ، ولكن ابن خلدون لا يقف بالحكومة الإسلامية عند هذا الحد ، وإنما يفرد فصلاً طويلاً لولاية العهد ، وهل هو جائز فى الحكومة الإسلامية أو غير جائز ؟ وهل هو مفيد لنظام الحكم واستقراره أو العكس ؟ ويجرى ابن خلدون فى هذا المقام بحثاً نفيساً ينبع من درايته بالفقه واستنطاقه الأحكام واستعراضه أحداث التاريخ الإسلامى ، ومن الأمور الجديرة بالاهتمام أنه أقر ولاية عهد معاوية ليزيد ، ونفس الشيء مع كثير من بنى أمية ، وامتد اجتهاده فى ذلك إلى صحة ولاية العهد التى أخذها كل من السفاح والمنصور والمهدى والرشيد من بنى العباس[٢٥] .

ويقدم ابن خلدون دراسات أيضاً عن المناصب فى الدولة الإسلامية ، فيتحدث عن الشرطة ويقرر أنها وظيفة دينية ويقول : إنها كانت من الوظائف الشرعية على عهد العباسيين والأمويين بالأندلس ، والعبيديين بمصر والمغرب ، ثم يحدد اختصاصات صاحب الشرطة[٢٦] .

ثم ينتقل ابن خلدون إلى الحديث عن وظيفة أخرى هى الحسبة، ويقول « أما الحسبة فوظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، الذى هو فرض على القائم بأمور المسلمين ، يعيّن لذلك من يراه أهلاً له ، فيتعين فرضه عليه ، ويتخذ

---

(٢٥) المقدمة ص ٢١٠ وما بعدها .

(٢٦) المقدمة ص ٢٢٢ .

الأعوان على ذلك ، ويبحث عن المنكرات ويعزّر ويؤدب على قدرها ، ويحمل الناس على المصالح العامة فى المدينة »[٢٧] .

وهناك مناصب أخرى اقتضت وجودها طبيعة تطور نظام الحكم رأى ابن خلدون أن التعرف بها مكمل للشكل العام لحكومة المجتمع ، بل إن بعضها كان يرجع إلى عهود سابقة ، فتحدث عن الوزارة والحجابة وديوان الأعمال والجبايات ، وديوان الرسائل وغيرها من المناصب والشارات ، مثل قيادة الأساطيل والسرير والمنبر والسكة والخاتم والطراز وما إلى ذلك من شارات الملك ولزومياته .

(٨)
ملامح المجتمع الخلدونى إسلامية

ولما كان المجتمع الإسلامى الأصيل هو مجتمع العلم والتعلم واقتناص الثقافة والسعي إلى المعرفة ، وأن المسلمين كانوا فى مقدمة الشعوب فى مختلف شئون المعرفة حين كانت أسبابهم معقودة إلى روح دينهم ، فإن ابن خلدون قد عمد فى مجتمعه العمرانى إلى الحديث المطول عن العلوم والمعارف . ولما كان الإسلام يدعو إلى العلم بشقيه : العلم الدينى والعلم الدنيوى ، يعنى العلوم الشرعية والعلوم العقلية ، فإن ابن خلدون يطرز مقدمته بدراسات نفيسة عن العلوم التى هى ضرورة للمجتمع المسلم ، ويقسمها إلى علوم شرعية وعلوم عقلية ، ويخص كل علم بتعريف له يشجع على دراسته ويرغّب فى التعرف عليه . فأما العلوم الشرعية فهى علوم القرآن . ، وعلوم الحديث ، وعلم الفقه ، وعلم الفرائض ، وعلم أصول الفقه ، وعلم الكلام ، وعلم التصوف ، وعلم تعبير الرؤيا ، وأما العلوم العقلية وأصنافها فهى العلوم العددية ، والعلوم الهندسية ، وعلم الهيئة ، وعلم المنطق ، والطبيعيات ، وعلم الطب ، وعلم الفلاحة ، وعلم الإلهيات ، وعلم السحر والطلسمات ، وعلم الكيمياء .

---

(٢٧) المقدمة ص ٢٢٥ .

ولما كان القرآن عربيًا ، والرسول ﷺ عربيًا ، وتعتبر اللغة العربية لهذا السبب لغة شريفة ، أو بعبارة أدق هي لغة الإسلام ، ولا يستطيع أحد الإحاطة بالإسلام وعلومه بدون إجادتها والتبحر فيها ، فقد أفرد ابن خلدون فصلاً طويلاً للحديث عن علوم اللسان العربي والتعريف بها ، وهي النحو ، وعلم اللغة ، وعلم البيان ، وعلم الأدب ، وانقسام الكلام إلى فني النظم والنثر ، وصناعة الشعر ، والموشحات والأزجال .

وفي مجال التربية والتعليم عقد ابن خلدون فصولاً ثلاثة ، أوضح فيها طرائق التعليم في الآفاق الإسلامية ، وخص بها أهل المغرب ، وأهل الأندلس ، وأهل إفريقية ، وأهل المشرق ، ولقد أوضح الطريقة التي يتبعها كل قطر ، واستحسن منها طريقة أهل الأندلس ، على أنه شدد على ضرورة الابتداء مع الولدان بتعليم القرآن الكريم ؛ لأنه « شعار الدين الذي أخذ به أهل الملة ودرجوا عليه في جميع أمصارهم لما يسبق فيه إلى القلوب من رسوخ الإيمان وعقائده من آيات القرآن وبعض متون الحديث »[٢٨] .

ومن الطريف أن ما سطره ابن خلدون عن طريقة تعليم المشارقة للناشئة لم يخلُ من خطأ ؛ لأنه كتبه قبل رحلته إلى المشرق ، ولكنه كان حصيفاً في احترازه حين استعمل عبارة « على ما يبلغنا » ثم أتبعها بعبارة « والذي ينقل إلينا » .

وابن خلدون من العلماء الذين لا يرون استعمال الشدة في تربية الناشئة وتعليمهم ، بل يرى أنها ضارة ومؤدية إلى أخطار كثيرة ؛ لأن « من كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم سطا به القهر وضيّق عن النفس في انبساطها ، ودعاه إلى الكسل وحمل على الكذب والخبث ، وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه » .

ويبسط ابن خلدون حديثه في تربية الصغار وتعليمهم ، عامداً إلى شيء غير قليل

---

(٢٨) المقدمة ص ٥٣٧ .

من تحليل نفسية من يتعرض للقسوة منهم ، مردداً قول عمر رضى الله عنه « من لم يؤدبه الشرع لا أدبه الله » ويوضح ابن خلدون ما قصده عمر قائلاً : « حرصاً على صون النفوس من مذلة التأديب وعلماً بأن المقدار الذى عينه الشرع لذلك أملك له ؛ انه أعلم بمصلحته »[٢٩] .

ويتبنى ابن خلدون وجهة نظر الرشيد فى تربية الصغار ممثلة فى الحديث الذى وجهه إلى خلف الأحمر معلم ولده الأمين حين عهد به إليه . يقول ابن خلدون : « ومن أحسن مذاهب التعليم ما تقدم به الرشيد لمعلم ولده الأمين ، فقال : يا أحمر ، إن أمير المؤمنين قد دفع إليك مهجة نفسه وثمرة قلبه ، فصيّر يدك مبسوطة ، وطاعته لك واجبة ، وكن له بحيث وضعك أمير المؤمنين ، أقرئه القرآن ، وعرفه الأخبار ، وروّه الأشعار ، وعلمه السنن وبَصِّرْهُ بمواقع الكلام وبدئه ، وامنعه من الضحك إلا فى أوقاته ، وخذه بتعظيم مشايخ بنى هاشم إذا دخلوا عليه ، ورفع مجالس القواد إذا حضروا مجلسه ، ولا تمرّن بك ساعة إلا وأنت مغتنم فائدة تفيده إيّاها من غير أن تحزنه فتميت ذهنه ، ولا تمعن فى مسامحته فيستحلى الفراغ ويألفه ، وقَوِّمْهُ ما استطعت بالقرب والملاينة ، فإن أباهما فعليك بالشدة والغِلْظة »[٣٠] .

(٩)

نظرية العمران إسلامية المبتدأ والمنتهى

إن نظرية العمران فى ضوء ما سلف من القول إسلامية المبتدأ والمنتهى ؛ فإن المسحة الفقهية والنزعة الأصولية واضحتان فيها وضوحاً لاينكره ذو عينين ، وابن خلدون فقيه أصولى مجتهد ، وهو أستاذ مارس التدريس فى أرقى جامعات زمانه من القرويين مغرباً إلى الأزهر مشرقاً ، وكانت دروسه إصلاً فى التفسير والحديث

(٢٩) المقدمة ص ٥٤٠ ، ٥٤١ .
(٣٠) المقدمة ص ٥٤١ .

والفقه والأصول والتربية والأدب ، وقد حرص فى كل أفكاره التى عرفت بالنظريات فيما بعد على أن يدعم كلاً منها بما يؤكد إسلاميتها بآية قرآنية أو أكثر ، أو حديث شريف ، أو عمل مأثور لصحابى أو تابعى أو إمام .

ومن ناحية أخرى حرص ابن خلدون على أن يختم كل فصل من فصول المقدمة طال ذلك الفصل أو قصر بآية قرآنية أو أكثر ، أو بحديث نبوى شريف ، أو دعاء إلى الله بالسداد ، أو ابتهال إلى ذاته العليا تقديساً وتمجيداً ، لقد تابعنا كل فصول المقدمة ووجدنا أن المفكر المسلم الكبير قد التزم هذا المنهج التزاماً ، ولا نكاد نستثنى من ذلك إلا عدداً قليلاً من الفصول كان أصلاً قد طرزها بآيات قرآنية شريفة كأمثال تدعم فكره وتوضح رأيه

وحتى ندعم وجهة نظرنا فيما قررناه من أن نظرية العمران إسلامية الأصول والمنطق ، ولكى نرد على مزاعم من ذهب من الدارسين الغربيين إلى أن ابن خلدون يذكر خلال بحثه كثيراً من الآيات القرآنية دون أن يكون لذكرها علاقة جوهرية بتدليله من أمثال شميت وفيستندونك ، فقد اخترنا فصولاً من المقدمة متتابعة متواصلة بعضها فى إثر بعض ؛ لكى نرى نهاية كل فصل كتبه ابن خلدون ، وكيف كان ختامه له ، ومدى العلاقة الجوهرية بين الفصل وخاتمته . وتلك هى الفصول :

– استفتاح المقدمة يختمه بهذا الابتهال والتسبيح «وهو حسبنا ونعم الوكيل».
وهو مستمد من الآية القرآنية : ﴿حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ (٣١)

– فصل فى فضل علم التاريخ ، يختمه بهذا الدعاء «والله الهادى إلى الصواب».

– فصل فى طبيعة العمران ، يختمه بهذا الدعاء والابتهال « والله الموفق للصواب والمعين عليه » .

(٣١) سورة آل عمران الآية ١٧٣ .

- فصل فى العمران البشرى ، يختمه بهذا الدعاء والابتهال « والله ولى التوفيق والهداية » .

- فصل فى قسط العمران من الأرض ، يختمه بهذا الدعاء « والله الموفق » .

- فصل فى أن الربع الشمالى من الأرض أكثر عمراناً ،ويختمه بهذه الآية الكريمة :
﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ (٣٢)

- فصل فى المعتدل من الأقاليم والمنحرف ، يختمه بهذا الابتهال « وهو المولى المنعم الرءوف الرحيم » .

- فصل فى أثر الهواء فى أخلاق البشر ، يختمه بهذه الآية الكريمة :
﴿ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ (٣٣) .

- فصل فى اختلاف أحوال العمران فى الخصب والجوع ، يختمه بهذا المعنى القرآنى :
﴿ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطٌۢ ﴾ (٣٤)

- فصل فى حقيقة النبوة والكهانة والرؤيا ، يختمه بهذه الآية الكريمة :
﴿ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (٣٥) .

- فصل فى أن جيل العرب فى الخلقة طبيعى ، يختمه بهذا التسبيح والتمجيد « والله سبحانه وتعالى أعلم » .

- فصل فى أن البدو أقدم من الحضر ، يختمه بهذا التمجيد لله « والله أعلم » .

---

(٣٢) سورة آل عمران الآية ١٩٠
(٣٣) سورة البقرة الآية ٢١٣
(٣٤) سورة فصلت الآية ٥٤
(٣٥) سورة النور الآية ١٩

– فصل فى أن أهل البدو أقرب إلى الخير ، يختمه بهذا التمجيد المقرون بالدعاء « والله سبحانه أعلم وبه التوفيق » .

– فصل فى أن البدو أقرب إلى الشجاعة ، يختمه بهذه الآية الكريمة :
﴿ ٱللَّهُ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُ ﴾[٣٦] .

– فصل فى أن معاناة أهل الحضر للأحكام مفسدة للبأس ، يختمه بهذا المعنى القرآنى « والله الحكيم الخبير » والأصل القرآنى هو :
﴿ وَهُوَ ٱلۡحَكِيمُ ٱلۡخَبِيرُ ﴾[٣٧] .

– فصل فى أن سكنى البدو لا تكون إلا للقبائل أهل العصبية ، يختمه بهذا الدعاء « والله الموفق للصواب » .

– فصل فى أن العصبية إنما تكون بالالتحام بالنسب ، يختمه بالدعاء والتمجيد المألوف عند العلماء « والله سبحانه وتعالى أعلم » .

– فصل فى أن الصريح من النسب .... إلخ ، يختمه بهذا المعنى القرآنى : « والله وارث الأرض ومن عليها » .

– فصل فى اختلاط الأنساب كيف يقع ، يختمه بهذا الدعاء والتمجيد للذات العلية « والله الموفق للصواب بمنه وفضله وكرمه » .

– فصل فى أن الرئاسة على أهل العصبية .... إلخ يختمه بهذه الجملة القرآنية :
﴿ عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِۚ ﴾[٣٨] .

– فصل فى أن البيت والشرف بالأصالة ، يختمه بهذه الآية الكريمة :
﴿ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ ﴾[٣٩] .

---

(٣٦) سورة آل عمران الآية ٤٧ .
(٣٧) سورة سبأ الآية ١ .
(٣٨) سورة الأنعام الآية ٧٣ .
(٣٩) سورة النور الآية ٣٥ ، ٦٤ ، وسورة الحجرات الآية ١٦ ، وسورة التغابن الآية ١١ .

- فصل فى البيت والشرف للموالى إنما هو بمواليهم لا بأنسابهم ، يختمه بقوله تعالى : ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ (٤٠). ثم يردف بجملة تمجيد المولى وتكريم الرسول قائلاً : «والله ورسوله أعلم» .

- فصل فى أن من عوائق الملك حصول الترف ، يختمه بالمعنى القرآنى : « والله يؤتى ملكه من يشاء » وهو مأخوذ من الآية القرآنية :﴿ قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاءُ وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ ﴾(٤١).

- فصل فى أن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط ، يختمه بمجموعة من العبارات الابتهالية تتوسطها جملة قرآنية ، وذلك فى قوله : والله قادر على خلقه ، ﴿ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾(٤٢) . لا رب غيره .

- فصل فى أن البوادى من القبائل والعصائب مغلوبون لأهل الأمصار ، يختمه بجملتين قرآنيتين مجتزأتين من آيتين كريمتين وذلك فى قوله ، والله ﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴾ (٤٣) ﴿ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾ (٤٤) .

- فصل فى أن الملك والدولة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية ، يختمه بعدة معانٍ قرآنية تتوسطها آية كريمة وذلك فى قوله : والله قادر على ما يشاء ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (٤٥)

وهو حسبنا ونعم الوكيل . والأصل فى الجملة الأخيرة الآية الكريمة : ﴿ حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ ﴾ (٤٦) .

---

(٤٠) سورة الحجرات الآية ١٣ .
(٤١) سورة آل عمران الآية ٢٦ .
(٤٢) سورة الرعد الآية ١٦ .
(٤٣) سورة الأنعام الآية ٦١ .
(٤٤) سورة الرعد الآية ١٦ .
(٤٥) سورة الأنعام الآية ١٠١ .
(٤٦) سورة آل عمران الآية ١٧٣ .

– فصل فى أن الدعوة الدينية بغير عصبية لا تتم ، يختمه بعدة ابتهالات لله سبحانه ، وأكثر من جملة فى تمجيد ذاته قائلا : والله سبحانه أعلم وبه التوفيق لا ربّ غيره ولا معبود سواه .

– فصل فى أن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب .... يختمه بالآية الكريمة :

﴿ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ (٤٧) .

– فصل فى أن آثار الدولة كلها على نسبة قوتها فى أصلها ، يختمه بآيتين ، ثم تمجيد للذات العلية قائلاً :

﴿ وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا ﴾ (٤٨) ﴿ وَأَنتَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ ﴾ (٤٩) .

والله سبحانه وتعالى أعلم .

– فصل فى أحوال الموالى والمصطنعين فى الدول ، يختمه بآيتين كريمتين هما :

﴿ وَٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (٥٠) ﴿ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (٥١) .

– فصل فى حقيقة الملك يختمه بالآية الكريمة : ﴿ وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ﴾ (٥٢) .

– فصل فى أن إرهاف الحد مضرّ بالملك ، يختمه بالآية الكريمة :

﴿ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ ﴾ (٥٣) .

– فصل فى مذاهب الشيعة فى حكم الإمامة يختمه بجملة طويلة تضم آيتين كريمتين وذلك فى قوله : ﴿ ٱللَّهُ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾ (٥٤)

---

(٤٧) سورة آل عمران الآية ٩٧ .
(٤٨) سورة طه الآية ١١٤ .
(٤٩) سورة الأنبياء الآية ٨٣ .
(٥٠) سورة آل عمران الآية ٦٨ .
(٥١) متكررة فى خواتيم آيات كثيرة من سورة هود ٤ ، والروم ٥٠ ، والشورى ٩ ، والحديد ٢ ، وغيرها .
(٥٢) سورة الأنعام الآية ١٨ .
(٥٣) سورة الروم الآية ٥٤ .
(٥٤) سورة فاطر الآية ٨ .

إلى صراط مستقيم ﴿ وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْكَبِيرُ ﴾(٥٥) .

هكذا رأينا ابن خلدون يختتم كل فصل من فصول مقدمته بآية قرآنية أو أكثر ، وأحياناً يختمه بحديث نبوى شريف ، هذا فضلاً عن الابتهالات إلى الذات الإلهية ، والتمجيدات للذات العلية فى عبارات بليغة شتى ، وصيغ نورانية كثيرة ، وهو يلتزم فى أكثر الخواتيم الجملة التى اصطلح علماء المسلمين على قولها فى نهاية كل رأى يدلون به تحوّطاً من الخطأ ، وتواضعاً فى السلوك ، وهى « الله أعلم » أو « والله ورسوله أعلم » أو « والله سبحانه وتعالى أعلم » .

لقد اخترنا عدداً من فصول المقدمة بالتتابع بلغ عددها ثلاثة وثلاثين فصلاً ، فوجدنا أن عدد الآيات القرآنية التى ختمها ابن خلدون بها بلغ أربعاً وعشرين آية ، وحديثاً نبويًّا شريفاً ، وعدداً من الجمل ذات المعانى القرآنية ، وعدداً آخر من عبارات التمجيد الإلهى وصيغ الابتهال الربانى ، كل ذلك فضلاً عن الآيات القرآنية الكريمة الكثيرة التى يضمنها ابن خلدون فصوله كأمثلة يسوقها ، وأدوات استشهاد يقدمها بين يدى القارئ . ولقد لاحظنا – مثلما يلاحظ أى قارئ يفهم العربية – أن الجمل أو الآيات القرآنية التى ختم بها ابن خلدون هذا الفصل أو ذاك من فصول المقدمة إنما اختارها بدقة وإحكام لكى تتناسب مع موضوع الفصل وفحواه ومغزاه ، وهو أمر من الوضوح بمكان لكل من يفهم اللغة العربية . نقول ذلك لأن عدداً من الباحثين الغربيين قد هالهم هذا الكم العظيم من الآيات القرآنية الذى تضمنته المقدمة من أمثال « دى بور » الذى يرى أن الدين لم يؤثر فى آراء ابن خلدون العلمية ، أو « شميت » الذى يقرر أن الآيات القرآنية الكثيرة التى ذكرها ابن خلدون فى خلال المقدمة ليس لذكرها علاقة جوهرية بتدليله ، وإنما يذكرها فقط ليحمل قارئه على الاعتقاد بأنه فى بحثه متفق مع نصوص القرآن .

---

(٥٥) سورة سبأ الآية ٢٣ .

إن مثل هذه الأقوال يدحضها ذلك التناسق الذكي الذى صنعه ابن خلدون وهو يجانس بين الآيات القرآنية وموضوع دراسته ، حسن استشهاد وبراعة تدليل ، ودقة تمثيل .

لكأنما تنبأ ابن خلدون خلدون أن بعض دارسى أعماله سوف يحرفون فكره الإسلامى ، وينزعون به إلى منازع مضادة ، فحرص على أن يجعل مقدمته إسلامية الوجه ، قرآنية المبنى والتدليل ؛ ومن ثم فإننا نقرر فى ضوء ما سلف أن هذا المجتمع الإنسانى والعمران البشرى الذى وضع ابن خلدون أساسه ولبناته ، قد ربطه بالرباط الفكرى الإسلامى فى كل شعبه ، يستوى فى ذلك نظم الحكم والنظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتربوية والثقافية ، وسوف يصل إلى حكمنا هذا كل من يدرس ابن خلدون ومقدمته دراسة موضوعية واعية ، بغير ما أحكام سابقة أو غايات مستهدفة .

بقى أن نوضح أن ابن خلدون بنى نظريته فى العمران البشرى والاجتماع الإنسانى على علم التاريخ وأحداثه ، بعد تنقيتها من الزيف ، وتصويبها من الخطأ ، وتجريدها من الغلو ، من خلال منهج دقيق وضعه علماء الحديث الشريف هو علم الجرح والتعديل ؛ ومن ثم فإن المنهج التصحيحى الذى طبقه ابن خلدون فى دراسته للتاريخ هو منهج إسلامى أصيل ، غير متأثر فيه بهذا أو بذاك من فلاسفة اليونان ، ومنه انطلق إلى تصوّر وجيه ، انتهى به إلى نظريته فى العمران التى أوضحنا ركائزها الدينية وأصولها الإسلامية .

الباب الخامس

الإمامة عند ابن خلدون

- المنطلق الخلدونى فى الإمامة
- الخلافة (الإمامة) وظيفة دينية اجتماعية سياسية
- الصورة الفقهية للإمامة عند ابن خلدون
- العصبية وشروط الإمامة
- ولاية العهد

الإمامة عند ابن خلدون

من الأمور المنطقية – وقد أقام ابن خلدون نظرية العمران على أسس دينية إسلامية – أن يكون صاحب تصور محدد للإمامة ، التى هى فى حقيقتها الخلافة ، والتى جعل مجتمعه العمرانى خاضعاً لها فى تنظيماته السياسية والثقافية والسلوكية .

إن أشهر من كتب عن الإمامة هو الفقيه أبو الحسن الماوردى فى كتابه الذائع الشهرة « الأحكام السلطانية » وأبو حامد الغزالى فى كتابه « الاقتصاد فى الاعتقاد » ، ولقد كان طبيعيًّا أن يكتب ابن خلدون عنها ، ولكن كتابته جاءت دون ما كتبه الماوردى من ناحية التفصيل ، مع بعض الاختلاف فى بعض الأحكام والشروط التى يجب توفرها فى الإمام .

إن الماوردى صدر فى تصوراته لموضوع الإمامة من منطلق فقهى بحت ، مع تطريزه إياه بنماذج من علم السياسة ، وشواهد من علم التاريخ ، وكذلك فعل ابن خلدون ، ولكن مع شيء غير قليل من الاختلاف ، فلقد صدر ابن خلدون فى كلامه عن الإمامة – التى هى الخلافة – من منطلق إسلامى ، سُداه القواعد الفقهية ، ولُحْمَتُهُ الأحكام الشرعية ، غير أنه بحكم اهتمامه بالمجتمع الإنسانى والعمران البشرى قد خَوَّلَ نفسه حق الاجتهاد الذى اقتضاه التطور المجتمعى والتغير السياسى ، هذا فضلاً عن نظريته الخاصة بالعصبية التى حاول أن يجعل منها مظهراً إسلاميًّا فى نطاق شرائح من المجتمع ، وبالتالى فى نطاق الخلافة وأسلوب الحكم .

(١)

المنطلق الخلدونى فى الإمامة

يستهل ابن خلدون حديثه عن الإمامة قائلاً[١] : « لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضرورى للبشر ، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية ، كانت أحكام صاحبه فى الغالب جائرة عن الحق ، مجحفة بمن تحت يده من الخلق فى أحوال دنياهم ؛ لحمله إياهم فى الغالب على ما ليس فى طوقهم من أغراضه وشهواته . ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسلف منهم ، فتعسر طاعته لذلك ، وتجيء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل ، فوجب أن يرجع فى ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة ، يُسلِّمُ بها الكافة وينقادون إلى أحكامها ، كما كان ذلك فى الفرس وغيرهم من الأمم » .

لعلنا نلاحظ أن ابن خلدون وهو يستهل حديثه عن الإمامة يستفتح كلامه بالحديث عن نظم الحكم القديمة بادئاً بنظام الملكية المستبدة والملك الجائر ، ثم يتحدث عن العصبية فى نطاق الملك التى تؤدى بدورها إلى الفوضى والفساد من هرج وقتل ، ثم يتبع ذلك بإطراء نظام الحكم الذى يسنّ القوانين ويضع التشريعات لحماية الناس من ظلم الحكام ، ويختار الفرس مثالاً لذلك .

على أن ابن خلدون لا يلبث أن ينتقل انتقالاً بارعاً حين يركز على ضرورة وجود لون من ألوان الحكم المستتب فى نطاق سياسة عقلية وأخرى سماوية ، منعطفاً إلى تفضيل الشريعة السماوية الإلهية على الشريعة الأرضية الوضعية ، وهو ما يوافق عقيدته الإسلامية فيقول : « وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة — يعنى القوانين التى تسنّ لحماية الناس — لم يستتب أمرها ولا يتم استيلاؤها .

﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ﴾[٢] .

---

(١) المقدمة ص ١٩٠ بيروت ، ٥١٦/٢ تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى .
(٢) الأحزاب الآية ٣٨ .

فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية ، وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة فى الحياة الدنيا والآخرة ، وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط ؛ فإنها كلها عبث وباطل ؛ إذ غايتها الموت والفناء ، والله يقول :

﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا ﴾ (٣)

فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضى بهم إلى السعادة فى آخرتهم

﴿ صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴾ (٤)

فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك فى جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة ، حتى فى الملك الذى هو طبيعى للاجتماع الإنسانى ، فأجرته على منهاج الدين ، ليكون الكل محوطاً بنظر الشارع » .

لعلنا هنا قد لاحظنا أن ابن خلدون قد استشهد ثلاث مرات بآيات من القرآن الكريم فى فقرة يقل عدد سطورها عن عشرة ، وهو يستشهد بالآيات الكريمة ، وفى الأساس الدينى فى نطاق منهجه الاجتماعى ، مع إشارة إلى الملك الذى هو طبيعى « للاجتماع الإنسانى » ولعله يشير من طرف خفى إلى أن الإمامة ضرب من ضروب الملك ، وهذا فرق كبير بينه وبين الماوردى –رائد العلماء المسلمين فى توصيف الإمامة فى الإسلام– الذى لم تظهر كلمة الملك مرة واحدة فى نظرته إلى الإمامة .

(٢)

الخلافة وظيفة دينية اجتماعية سياسية

يقترب ابن خلدون من الخلافة التى هى وظيفة دينية شيئاً فشيئاً من خلال قيم دينية متسربلة بأثواب اجتماعية حين يمضى مكملاً ما سلف من آراء ، فيذم الملك القائم

(٣) سورة المؤمنون الآية ١١٥ .

(٤) سورة الشورى الآية ٥٣ .

على العصبية ؛ لأنه يؤدى إلى القهر ، ويرفض الملك القائم على السياسة وحدها ؛ لأنه مجرد من الصبغة الدينية التى نظمتها شريعة السماء فى حراسة نور الله ، ويستشهد ابن خلدون بالنصوص السماوية ممثلة فى آيات الكتاب العزيز ، وبالأقوال الشريفة ممثلة فى أحاديث الرسول ﷺ . يقول ابن خلدون :

فما كان منه –أى من الملك– بمقتضى القهر والتغلب وإعمال العصبية فى مرعاها ، فجور وعدوان مذموم عنده –أى عند الشارع– كما هو مقتضى الحكمة السياسية ، وما كان بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضاً ؛ لأنه نظر بغير نور الله

﴿ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ ﴾[٥]

لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم ، وأعمال البشر كلها عائدة عليهم فى معادهم من ملك أو غيره . قال ﷺ « إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ تُرَدُّ عَلَيْكُم » . وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط ﴿ يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ﴾[٦] .

ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم ، فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية فى أحوال دنياهم وآخرتهم ، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة ، وهم الأنبياء ، ومن قام فيه مقامهم ، وهم الخلفاء » .

يلاحظ هنا أن ابن خلدون لا يزال على سجيته حاملا على نظام الملك الاستبدادى ، رافضاً التشريع الوضعى ، ممتدحاً نظام الحكم السماوى ، ماضياً فى الاستشهاد بالبرهان القرآنى والحديث الشريف ، رابطاً بين مجتمع الدنيا ومجتمع الآخرة فى حياة الناس ، وهو تصور إسلامى محض للمجتمع البشرى . إن ذلك يؤدى بداهة إلى التفريق الكامل والفصل الشامل بين أنظمة الملك الوضعية ونظام الإمامة السماوى .

ولا ينفك ابن خلدون مستهدفاً مزيداً من الإبانة فى صورة تشبه الإلحاح إلى

---

(٥) سورة النور الآية ٤٠ .

(٦) سورة الروم الآية ٧ .

إيضاح الفرق بين كل من الملك الطبيعى والملك السياسى والخلافة ؛ لكى يؤكد على فساد الصنفين الأول والثانى من صيغ الحكم ، وبالتالى يرفضهما ، ثم ينتهى إلى سلامة الصنف الثالث من أنظمة الحكم وهو الخلافة أو الإمامة ، وضرورة تطبيقه لما فيه من حفاظ على مصالح الناس فى دنياهم وسلامة مصيرهم فى آخرتهم . فيقول :

« فقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة ، وأن المُلْك الطبيعى هو حمل الكافة على مقتضى الغَرَضِ وَالشهوة ، والسِّيَاسِىّ هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلى فى جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار ، والخلافة هى حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها ؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة ، فهى فى الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع فى حراسة الدين وسياسة الدنيا به »[٧] .

(٣)

الصورة الفقهية للإمامة عند ابن خلدون

إن الذى يجرى مقارنة بين الفصل الذى كتبه الماوردى عن الإمامة وبين الذى كتبه ابن خلدون يكاد ينكر اهتمام ابن خلدون بها قياساً إلى ذلك الذى كتبه الماوردى .

إن ابن خلدون يذكر فى إيجاز لماذا سُمى الإمام إماماً ، ولماذا سُمى الخليفة خليفة ، وقد جعل الصفة الأولى من إمامة الصلاة ، والصفة الثانية من خلافة النبى ؛ ولذلك يمكن أن يسمى خليفة بإطلاق ، أو خليفة رسول الله ، وناقش ابن خلدون تسميته خليفة الله – حسبما أباح بعض الصحابة ذلك – وأورد أن بعض الفقهاء أجازها استناداً إلى قوله تعالى :

(٧) المقدمة ٥١٧/٢ على عبد الواحد ، ١٩٦١ بيروت .

﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [8]
وأنكرها آخرون ، فإن أبا بكر رضى الله عنه لما دعى بها أنكرها ومنعها وقال : « لست خليفة الله ، ولكنى خليفة رسول الله ، ﷺ ؛ لأن الاستخلاف إنما هو فى حق الغائب ، وأما الحاضر فلا »[9] . وأشار ابن خلدون إلى وجوب نصب الإمام بإجماع الصحابة والتابعين ؛ لئلا يترك الناس فوضى ، واستعرض رأى من قالوا بوجوب الإمامة بحكم العقل وناقشهم ، وانتهى إلى أن الوجوب إنما هو بالشرع .

ولم يغفل ابن خلدون آراء بعض المعتزلة وبعض الخوارج الذين قالوا بعدم وجوب منصب الإمام ، لا بالعقل ولا بالشرع ، وأورد حججهم فى ذلك ، ومفادها أنهم يخشون من شبهة الملك ومذاهبه من إيقاع الظلم بالناس والتطاول عليهم والاستمتاع بالشهوات ، وأن الشريعة ممتلئة بذم ذلك ومرغبة فى رفضه .

لقد أبطل ابن خلدون حجة هؤلاء من منطلقين : المنطلق الأول هو الإجماع الذى انعقد على وجوب وجود الإمام ، والثانى هو أن الشرع لم يذم الملك لذاته ولم يطلب تركه ، فقد كان لِدَاوُدَ وسليمان من الملك ما لم يكن لغيرهما ، وهما من أنبياء الله ، وإنما وقع الذم على المفاسد الناشئة عنه ، من قهر وظلم وإغراق فى الملذات ، فإذا ما تحققت العدالة والصلاح ، واجتنب القهر والظلم وطلب الملذات والاستجابة للشهوات فلا غبار على الملك ، وخاصة أن إقامة أحكام الشريعة ظاهر الوجوب .

هذا ولم يكد ابن خلدون يذكر شيئاً عن أهل العقد والحل والشروط التى ينبغى توفرها فيهم ، كما لم يذكر واجبات الإمام بتفصيل وتبيين واكتفى بذكر شروط منصب الإمام ، وجعلها أربعة هى : العلم ، والعدالة ، والكفاية ، وسلامة الحواس والأعضاء من كل ما يؤثر فى الرأى والعمل ، وهو فى ذلك مقلد لأبى يعلى الفراء فى كتابه الذى يحمل نفس العنوان الذى يحمله كتاب الماوردى . وأما الماوردى فقد جعل شروط

---

(٨) سورة البقرة الآية ٣٠ .

(٩) المقدمة ٥١٩/٢ على عبد الواحد ١٩١ بيروت .

الإمامة سبعة هي : العدالة الجامعة ، والعلم المؤدى إلى الاجتهاد فى الأحكام ، وسلامة الحواس من سمع وبصر ونطق ، وسلامة الأعضاء من نقص يمنع الحركة وسرعة النهوض ، والرأى المفضى إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح ، والشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو ، والنسب وهو أن يكون من قريش لما ورد من قول الرسول ﷺ : « **الأئمة من قريش** »[١٠] . ولقد اهتم الماوردى بهذه الشروط السبعة وأجرى عليها من التفصيلات والتفريعات والتحليلات الشيء الكثير ، وركز على الشرط الأخير وهو ضرورة أن يكون الإمام من قريش قائلاً : « وليس لهذا النص المسلم به شبهة لمنازع فيه ولا قول لمخالف له » . وأما ابن خلدون فالأمر عنده ليس كذلك ، وبخاصة النسب القرشي الذى ذهب فيه مذهباً آخر .

(٤)

العصبية وشروط الإمامة

لعل النسب القرشي وشرطه فى أهل الإمامة من أهم العناصر التى احتفل بها ابن خلدون ومنحها عناية خاصة فى مناقشة طويلة ، وهل هو شرط أصيل فى أهل الإمامة ؛ لأن النبى ﷺ من قريش ، وأثر عنه من الأحاديث ما يجعلها مقصورة عليهم ، أم أن شرطها فيهم بسبب قوة عصبيتهم وعظم شأنهم بين العرب ، أم أن شرط العصبية على إطلاقه بغضّ النظر عن القرشية هو الشرط الخامس من شروط الإمامة عند ابن خلدون .

لقد بدأ ابن خلدون بمناقشة قضية الإمامة وشرط قصرها على قريش منذ أن انتقل الرسول ، ﷺ ، إلى الرفيق الأعلى ، وجرت المنافسة عليها بين فريقى المهاجرين والأنصار ، وهَمّ الأنصار بمبايعة زعيمهم سعد بن عبادة ، ولكنّ الموقف قد حسم لصالح قريش امتثالاً لقول الرسول : « **الأئمة من قريش** » وقوله أيضاً : « **لا يزال هذا**

---

(١٠) الأحكام السلطانية ص ٦ .

الأمر فى هذا الحى من قريش » . إن ابن خلدون يروى هذه الأحاديث التاريخية مؤكداً صحة رواية الحديثين الشريفين .

يخطو ابن خلدون بعد ذلك خطوة أخرى فيروى حديثاً لرسول الله ﷺ هو قوله : « اسمعوا وأطيعوا وإن ولى عليكم عبد حبشى ذو زبيبة » . ويثنى بخطوة أخرى، ولكنها فى ظاهرها تجيز وجود الخلافة فى غير قريش ، وهى قول عمر رضى الله عنه : « لو كان سالم مولى حُذَيْفة حيًّا لولّيته » ولكن سرعان ما ينشط ابن خلدون إلى تعليل قول الرسول ﷺ ، بأن الغرض منه المبالغة فى وجوب السمع والطاعة لولى الأمر ، وأما قول عمر فقد خرّجه ابن خلدون تخريجين متضادين : الأول أن قول الصحابى ليس بحجة ، وهذا يعنى أن ما ذهب إليه عمر من صحة ولاية سالم مولى حذيفة ليس بصحيح ، والتخريج الثانى هو صحة رأى عمر من منطلق كون سالم مولًى فى قريش ، ومولى القوم منهم ، وعصبيته حاصلة فيهم وهى عصبية الولاء ، وهى — أى العصبية — الفائدة فى اشتراط النسب ، ومن ثم تكون شروط الخلافة متوفرة فى سالم .

هكذا يخطو ابن خلدون خطوة ذكية لكى يجعل تثبيت الخلافة فى قريش ليست لكونهم رهط الرسول ، ولكن لقوة عصبيتهم ، ثم يدلف إلى باب إجازة الإمامة فى مولى القوم ذوى العصبية ؛ لأنه يحتمى بتلك العصبية .

ثم يخطو ابن خلدون خطوة أخرى نحو محاولة عدم اشتراط القرشية ، مستشهداً برأى للقاضى الباقلانى ، وبرأى الخوارج ، ويقوم بتبرير رأى الباقلانى بأنه لما رأى عصبية قريش فى التلاشى والاضمحلال — يقصد خلفاء العباسيين — واستبداد ملوك العجم حتى بالخلفاء أسقط شرط القرشية .

ويستطرد ابن خلدون استطراداً طويلاً فى الحديث عن شرط القرشية فى الإمام أو الخليفة ، وأن سبب وجوده هو قوة عصبية قريش فى مضر ، وسمو مكانتها بين قبائل العرب ، وينسى أو يتناسى الأحاديث النبوية التى أقرّ بصحتها ، ويرى أن القرشية لم تكن مقصودة لذاتها ، وإنما لعصبيتها القويّة ، أما وإن هذه العصبية قد زالت بزوال قوة

قريش ، فقد بقي الشرط في ضرورة أن يكون القائم بأمور المسلمين من قوم ذوى عصبية قوية غالبة على من معها ؛ ومن ثم يكون العهد لمن تكون له العصبية الغالبة .

إن الأمر الذى يبدو خطيراً فيما ذهب إليه ابن خلدون هو رد شرط القرشية في الإمام إلى العصبية ، تلك العصبية التي يجعل منها -دون القرشية- أحد شروط الإمامة . يقول ابن خلدون :

« ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النّسب القرشي ومقصد الشارع منه ، لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي ، ﷺ ، كما هو المشهور ، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلاً ، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت ، فلابد إذن من المصلحة في اشتراط النسب ، وهي المقصودة من مشروعيتها ، وإذا سبرنا وقسمنا -أي إذا نظرنا وبحثنا وقلبنا الأمور- لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب ، فتسكن إليه الملة وأهلها ، وينتظم حبل الألفة فيها ، وذلك أن قريشاً كانوا عصبة مضر وأصلهم ، وأهل الغلب منهم ، وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف ، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ، ويستكينون لغلبهم ، فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم ، ولا يقدر غيرهم من قبائل مضر أن يردهم عن الخلاف ، ولا يحملهم على الكرّة -أي الرجوع عن الخلاف- فتفترق الجماعة وتختلف الكلمة ، والشارع مُحَذِّرٌ من ذلك حريصٌ على اتفاقهم ورفع التنازع والشتات بينهم؛ لتحصل اللحمة والعصبية ، وتحسن الحماية ، بخلاف ما إذا كان الأمر في قريش ؛ لأنهم قادرون على سَوْق الناس بعصا الغلب إلى ما يراد منهم .. فاشترط نسبهم القرشي في هذا المنصب ، وهم أهل العصبية القوية ، ليكون أبلغ في انتظام الملّة واتفاق الكلمة ، وإذا انتظمت كلمتهم انتظمت بانتظامها كلمة مضر أجمع ، فأذعنت لهم سائر العرب ، وانقادت الأمم سواهم إلى أحكام الملّة ، ووطئت جنودهم قاصية البلاد ، كما وقع في أيام الفتوحات واستمرّ بعدها في الدولتين »[11]

(١١) المقدمة ٢/٥٢٥ ، ١٩٥ بيروت . . .

وينتهي ابن خلدون بعد هذا العرض نهاية تلغى شرط القرشية تماماً من أهل الإمامة قائلاً : « فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب ، وعلمنا أن الشارع لا يخصّ الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة ، علمنا أن ذلك هو من الكفاية فرددناه إليها وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية ، وهى وجود العصبية ، فاشترطنا فى القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها ، ليستتبعوا مَنْ سواهم ، وتجتمع الكلمة على حُسْن الحماية ، ولا يعلم ذلك فى الأقطار والآفاق -يعنى الآن- كما كان فى عصر القرشية » .

ويمضى ابن خلدون قائلاً « وإنما يخص لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبة . وإذا نظرت سر الله فى الخلافة لم تَعْدُ هذا ؛ لأن الله سبحانه إنما جعل الخليفة نائباً عنه فى القيام بأمور عباده ؛ ليحملهم على مصالحهم ويردهم عن مضارهم ، وهو مخاطَبٌ بذلك ، ولا يخاطَب بالأمر إلا من له قدرة عليه »[١٢] . ويختم ابن خلدون كلامه بقوله : « إنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم ، وقلّ أن يكون الأمر الشرعى مخالفاً للأمر الوجودى » .

والحق أن مثل هذا الرأى من ابن خلدون من الخطورة بمكان :

أولاً : لأنه يلغى ركناً شرعيًّا أساسيًّا يعترف به أهل السنة والشيعة ، بل يؤكدونه على حد سواء ، وابن خلدون ابن روحى للإمام مالك إمام دار الهجرة ، وقد ولى القضاء فى مصر عدة مرات على المذهب المالكى ، ولا مفر له إذا كان ذا ولاء لمذهبه من أن يتبعه فى كل أحكامه الفقهية .

ثانياً : قد يبدو لنا أن ابن خلدون لم يعالج موضوع الإمامة والخلافة فى مقدمته إلا استهدافاً للوصول إلى هذه النتيجة ، ذلك أن الأحكام الشرعية التى ساقها

---

(١٢) المقدمة ٥٢٦/٢ ، ١٩٦ بيروت .

لا تكاد تخرج عن معلومات أى مسلم يعطى دروس الفقه بعض العناية فى القراءة .

أما ما بقى من فصل الإمامة عند ابن خلدون فجملة أحاديث عنها عند فرق الشيعة ، من زيدية ، وإمامية ، وإسماعيلية .

(٥)

ولايـة العهـــد

يعدّ ابن خلدون منصب الإمامة – أو الخلافة – منصباً دينياً ، شأنه فى ذلك شأن كل علماء المسلمين ، وأن الإمام هو الأمين على مصالح الأمة فى حياته ، وينظر لهم بعد مماته بأن يقيم لهم من يتولى شئونهم بعد مماته بنفس العدالة التى يحرص هو على تحقيقها فى حياته ، ويقرر أن ولاية العهد قد عرفت من الشرع بإجماع الأمة على جوازها وانعقادها[١٣] مستثنياً من ذلك ولاية عهد الرسول ، وهو مذهب أهل السنة ، وهو ما سوف نعرج عليه فيما يستقبل من حديث .

إن ابن خلدون يوثق موضوع ولاية العهد متمثلاً أول الأمر عهد أبى بكر لعمر بمحضر من الصحابة الذين أوجبوا على أنفسهم به طاعة عمر والانقياد لحكمه ، والتسليم بإمامته وإمارته على المؤمنين .

وبالنسبة لعمر فإنه لما أصابته طعنة المجوسى عهد إلى الستة من الصحابة ؛ لكى يختاروا إمام المسلمين ، وانتهى الأمر ببيعة عثمان بعد ترجيح بينه وبين كل من عبد الرحمن بن عوف وعلى بن أبى طالب .

إن حالتى العهد لكل من عمر وعثمان لا خلاف عليهما ولا غرابة فيهما ؛ لأن الإجماع قد حدث ، ولأن الشورى كانت متحققة ، ولكن العهد الذى يستحق التريث فى

(١٣) المقدمة ص ٢١٠ ط بيروت . .

إصدار الحكم عليه هو ما كان من الآباء للأبناء ، فلقد احتل هذا النوع من العهود للآباء وللأبناء كثيراً من اهتمام فقهاء المسلمين ووقفوا عنده طويلاً ، وربما كان موضوع عهد الإمام لابنه من الدقة بمكان ، وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالعهد للوالد ؛ لأن المرء يكون اهتمامه بولده عاطفيًا أكثر من اهتمامه بأبيه ، ومن ثم كانت ولاية العهد للابن مثار قلق بعض الفقهاء ، وإن الذى دفع بالفقهاء إلى التريث واتخاذ بعضهم موقف الرفض من الولاية للابن — ذلك السلوك الشائن الذى ظهر من يزيد بن معاوية وما قد سار عليه فى حياته من فسق وفجور .

لقد تنبه ابن خلدون إلى ذلك ، ولقد ذكر القاعدة الشرعية التى تجيز العهد بالإمامة إلى الأب والابن ، وذلك أن الإمام مأمون على النظر فى شئون المسلمين فى حياته « فأولى أن يحتمل فيها تبعة بعد مماته » .

وفى حالة ولاية العهد ليزيد يقف ابن خلدون موقف المؤيد ، ويعمد إلى تبرير ما حدث ، ثم الدفاع عن معاوية بعد ذلك ، فأما التبرير فمقتضاه أن معاوية آثر ابنه يزيد بالعهد دون سواه مراعاة للمصلحة فى اجتماع الناس واتفاق أهوائهم باتفاق أهل الحل والعقد عليه ، وأن بنى أمية يومئذ لا يرضون بغير واحد منهم ، وهم آن ذاك — فيما يذكر ابن خلدون — عصابة قريش وأهل الملة أجمع ، وأهل الغلب منهم ، فآثره بذلك دون غيره ممن يظن أنه أولى بها ، « حرصاً على الاتفاق واجتماع الأهواء الذى شأنه أهم عند الشارع »[١٤] .

هذا ما كان من تبرير ابن خلدون لموقف معاوية من العهد لابنه يزيد ، وهو تبرير يحتاج من وجهة النظر الفقهية إلى مزيد من الإيضاح ؛ لأن هذا الحادث كان أول موقف من نوعه فى الخلافة فى الإسلام . خاصة أن لابن خلدون « نظرية العصبية » التى تعطل بعض الأحكام الشرعية .

وأما دفاع ابن خلدون عن معاوية فيتلخص فى أن عدالته — أى عدالة معاوية —

---

(١٤) المقدمة ص ٢١٠ بيروت .

وصحبته مانعتان من أن يعهد لولده بدافع غير دافع مصلحة المسلمين ، فضلاً عن حضور أكابر الصحابة لولاية العهد وسكوتهم عنه ، مما يعتبر دليلاً على انتفاء الريب فيه . ويستطرد ابن خلدون فيحذر من الظن بأن معاوية كان يعلم شيئاً من فسق يزيد ؛ لأن معاوية أفضل من ذلك وأعدل ، وأنه كان يعنفه في حياته على سماعه الغناء وينهاه على الرغم من اختلاف المذاهب فيه .

ويمضي ابن خلدون في تبني مبدأ أخذ الآباء من الخلفاء العهود لأبنائهم قائلاً : إن مثل ذلك وقع من بعد معاوية من الخلفاء الذين كانوا يتحرون الحق ويعملون به ، مثل عبدالملك بن مروان وسليمان بن عبد الملك من بني أمية ، والسفاح والمنصور والمهدى والرشيد من بني العباس ، وأمثالهم ممن عرفت عدالتهم وحُسْنُ رأيهم للمسلمين ، ولكن هذا الذى ذكره ابن خلدون ليس مقنعاً بالقدر الذى يمكن أن يجعل منه حكماً فقهيًّا إسلاميًّا . صحيح أنه وقع بعد معاوية مثل ذلك الذى فعله في أخذ العهد لولده ، وكان الأجدر بابن خلدون أن يأخذ الحجة من مثال وقع قبل معاوية —وهو ما لم يحدث— وليس بعده . هذا من ناحية ، ومن الناحية الأخرى نقول إن كلاًّ ممن ذكرهم ابن خلدون من خلفاء بني أمية وبني العباس كانوا حكاماً عظاماً وقادة مرموقين ، ولكن لم يعرف عنهم أنهم كانوا من فقهاء المسلمين ، بحيث تقبل تصرفاتهم وتعتبر اجتهاداً إزاء أخذ العهود لأبنائهم من الناحية الدينية ، وفرق كبير بين أن يكون المرء حاكماً عظيماً وبين أن يكون فقيهاً كبيراً ، فأحكام الأول لا تسرى على الثاني والعكس هو الصحيح .

وإذا كانت ولاية العهد قد صدرت عن أبي بكر لعمر ، ومن عمر للصحابة الستة ؛ لكي يختاروا واحداً منهم ، فما هي الحقيقة بالنسبة للرسول ﷺ وخلافته ، وهل أوصى الرسول لأحد ، أو ترك الأمر للمسلمين يختارون إمامهم بنظام الشورى الذى يحتمه الإسلام ؟ إن ابن خلدون يعالج هذه القضية بشيء من التفصيل ، إن الشيعة يقولون بأن الرسول ، ﷺ ، أوصى لعلى رضى الله عنه بالإمامة وأن الإمامة من أركان

الدين . والسنة تذهب إلى عكس ذلك ، أى أن النبى ، ﷺ ، لم يوص لأحد ، وإنما وقع اختيار الصحابة على أبى بكر ؛ ليكون خليفة استئناساً باستخلاف الرسول له فى إمامة الصلاة فى قولهم : ارتضاه رسول الله ﷺ لديننا ، أفلا نرضاه لدنيانا ؟ ومن ثم لم تحدث الوصية أو العهد . ويذكر ابن خلدون واقعة أخرى هى أن عمر حين طُعِنَ وسئل فى العهد أجاب : إن أعهد فقد عهد من هو خير منى – يعنى أبا بكر – وإن أترك فقد ترك من هو خير منى ، يعنى النبى ﷺ . ويمضى ابن خلدون فى نفى الوصية بذكر حجة ثالثة هى قول على لعمه العباس رضى الله عنهما ، حين دعاه للدخول إلى النبى ، ﷺ ، يسألانه عن شأنهما فى العهد ، فأبى علىّ ذلك وقال : إنه إن منعنا منها فلا نطمع فيها إلى آخر الدهر ، ويستطرد ابن خلدون قائلاً : وهذا دليل على أن عليًّا علم أنه لم يوص ولا عهد إلى أحد[١٥] .

ومهما يكن الأمر هنا فإن ابن خلدون من كبار فقهاء أهل السنة وهو منسجم فيما ذهب إليه من براهين مع مذهبه ، ولا خلاف بين أهل السنة فى ذلك ، ومن ثَمَّ لم يأت فى موضوع استخلاف الرسول ﷺ بجديد ، وفيما عدا ذلك فإنه أخذ موقف فريق الفقهاء الذين لم يروا بأساً من أن يعهد الإمام لولده إذا ما قادته عدالته وحرصه على مصالح المسلمين إلى ذلك ، ولو أن ابن خلدون اكتفى بذلك لكان خيراً ، ولكنه جعل العصبية أحد الأسس ، بل أهم الأسس التى برر بها أخذ معاوية العهد لولده يزيد بالإمامة ، وهو ما يخالف حكم الشرع ؛ لأنه لا اجتهاد مع النص .

---

(١٥) المقدمة ٢١٢ ، ٢١٣ بيروت .

الباب السادس

ابن خلدون يأخذ عن ابن النفيس

- نظرية الاجتماع الإنسانى
- الخلافة الإسلامية نظاماً للحكم

ابن خلدون يأخذ عن ابن النفيس

ابن النفيس هو عليّ علاء الدين بن أبى الحزم المشهور بابن النفيس ، وهو من مشاهير أطباء المسلمين ، ولد فى دمشق سنة ٦٠٧هـ ثم عاش فى القاهرة وتوفى بها سنة ٦٨٧ مخلفاً كثيراً من المؤلفات النفيسة التى من بينها كتاب قيم عالج فيه الوصول إلى معرفة الله عن طريق التفكر على نهج أقرب ما يكون إلى نهج ابن طفيل فى كتابه المشهور « حى بن يقظان » اسمه « السيرة الكاملة »[1] لأن بطلها اسمه كامل ، ثم أكمل الرسالة فى السيرة النبوية .

لقد ولد « كامل » فى جزيرة نائية من غير أبوين ، وتخلّق نتيجة تخمير المواد الطبيعية التى حملتها السيول إلى إحدى المغارات .

إن ابن النفيس استطاع أن يتوصل من خلال السيرة الكاملية إلى معرفة الله سبحانه ، وأنه واجب الوجود ، وأنه يبعث بالرسل الذين خاتمهم محمد ﷺ ، ويروى « كامل » سيرة محمد ﷺ قبل البعثة وبعدها إلى أن ينتقل إلى الرفيق الأعلى ، ولكن سيرته جاءت بصورة مختلفة عما ألفناه عند كتّاب السيرة النبوية الشريفة .

والذى يعنينا فى هذا المجال هو تأثر ابن خلدون بعدد من أفكار ابن النفيس فى السيرة الكاملية فيما يتعلق بنظرية العمران ، بل إن الأمر قد يتعدى ظاهرة التأثر إلى واقع النقل ، خاصة وأن ابن خلدون بحكم ثقافته وقراءاته لابدّ له من أن يكون قد اطلع على رسالة ابن النفيس الذى لا تزيد الفترة الزمنية بين وفاته وميلاد ابن خلدون

(١) قام بتحقيقها صديقنا الأستاذ عبد المنعم محمد عمر ونشرها الأزهر الشريف .

عن خمسة وأربعين عاماً ، فقد كانت وفاة ابن النفيس سنة ٦٨٧ وكان ميلاد ابن خلدون سنة ٧٣٢هـ .

نشأ كامل فى الجزيرة ونما وترعرع عارياً ضخم الجثة ، يأكل من الثمار الكثيرة التى تحملها أشجار الجزيرة ، وذات يوم ألقت الرياح العاتية بسفينة على شاطىء الجزيرة ، فانتشر ركابها يحتطبون ويجنون الثمار ويقضون بعض الوقت ريثما يصلحون من شأن سفينتهم وتصير صالحة للإبحار .

رأى كامل ركاب السفينة ، وكانت أول مرة يقع فيها نظره على بنى الإنسان — وكان قبل ذلك قد توصل إلى معرفة الله عن طريق تدبره الكون الذى يعيش فيه — ولم يلبث ركاب السفينة حين رأوه أن استأنسوه بأن ألقوا إليه شيئاً من طعامهم ، فاستطعمه حين ذاقه ، وكان هذا أول طعام مصنوع يتناوله .

وحين انتهى ركاب السفينة من إصلاحها وعزموا على الإقلاع ، رغب كامل فى السفر معهم ، وكان يظن أنه لا يوجد غير جزيرته ، فحملوه معهم إلى مدينة قريبة من تلك الجزيرة ، فأكل من طعام أهلها ، ولبس ملبوساتهم ، وتذكر ما كان عليه من سوء العيش بسبب دوام التعرّى فى البرد والحر ، والاقتصار على الأغذية الطبيعية ، ووصول الحيوانات إليه ، ونهشها له كل وقت .

(١)

نظرية الاجتماع الإنسانى

يقول ابن النفيس على لسان « كامل » بطل السيرة مستطرداً فى حديث هو العمران نفسه : « فعلم كامل أن الإنسان بسبب فقدانه السلاح الطبيعى ، واحتياجه إلى غذاء صناعى وملبس صناعى ، ليست تجود عيشته إذا انفرد بنفسه ، بل لابدّ أن يكون الإنسان مدنياً حتى يكون مع جماعة يكون لبعضهم أن يزرع ، وللآخر أن

يحرث ، وللآخر أن يخبز ، وللآخر أن ينقل المادة ، وللآخر أن يخيط الثياب وغير ذلك »[٢] .

جاء ابن خلدون بعد ذلك بعشرات السنين وتحدث فى جانب من نظرية العمران على هذا النحو :

« لابدّ له –أى للإنسان– من الاجتماع الذى هو المدنية فى اصطلاحهم ، وهو معنى العمران ، وبيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه فى صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء ، وهداه إلى التماسه بفطرته ، وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله ، إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفية له بمادة حياته منه ، ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً ، فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ ، وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة ، من حداد ونجار وفاخورى » ثم يستطرد ابن خلدون قائلاً : « هب أنه يأكله حبًّا من غير علاج ، فهو أيضاً يحتاج فى تحصيله حبًّا إلى أعمال أخرى أكثر من هذه ، من الزراعة والحصاد والدّراس الذى يخرج الحب من غلاف السنبل »[٣] .

أليست معانى ابن خلدون هنا هى نفسها معانى ابن النفيس هناك ، بل إن الأمر لم يقف عند المعانى وحدها ، وإنما تجاوزها إلى استعمال الألفاظ نفسها فى نطاق نظرية الاجتماع الإنسانى .

ويتناول ابن النفيس قضية التعامل بين الناس فى الاجتماع الإنسانى قائلاً : « وإذ الإنسان يحتاج فى جودة معيشته إلى ذلك –يعنى إلى الزارع والحارث والخباز والخياط– فهو لا محالة محتاج إلى وقوع معاملة ، كبيع وإجارة ونحوهما ، وهذه المعاملة تؤدى إلى المنازعة ، وكل أحد يرى أن ما له حق ، وأن ما عليه باطل ، فلذلك إنما تجود

---

(٢) السيرة الكاملية ص ١١٢ تحقيق عبد المنعم محمد عمر منشورات مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف .
(٣) المقدمة ص ٦٩ ، ٧٠ ط دار الكتاب اللبنانى .

عيشة الإنسان بأن يكون مع جمع بينهم شرع محفوظ تنقطع به المنازعة »[4] .

إن ابن خلدون يأخذ عن ابن النفيس الموضوع نفسه والظاهرة نفسها ويقدمهما من خلال كلمات لا تخرج عما قصد إليه ابن النفيس ، وأجاد التعبير عنهما ، يقول ابن خلدون : « إذا اجتمعوا – يقصد الناس – دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ، ومدّ كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه ؛ لما في الطبيعة الحيوانية من ظلم وعدوان بعضهم على بعض »[5] ومثلما انتهى ابن النفيس إلى ضرورة الحكومة الشرعية ينتهي ابن خلدون إلى نفس النتيجة في مواطن شتى من مقدمته .

(٢)

الخلافة الإسلامية نظاماً للحكم

وعن الحكومة المنطلقة من صيغة شرعية يأتي بأحكامها نبي أو رسول ، يبدي ابن النفيس وجهة نظره من ضرورة وجود مثل هذه الحكومة الشرعية على النحو التالي ؛ استكمالاً للصيغة التي سبق ذكر جانب منها : « إنما تجود عيشة الإنسان بأن يكون مع جمع بينهم شرع محفوظ تنقطع به المنازعة ، وإنما يمكن ذلك بأن يكون ذلك الشرع مما يتلقى بالطاعة والقبول ، وإنما يكون ذلك إذا اعتقد أنه من الله تعالى ، وإنما يكون ذلك إذا كان وروده من شخص يصدقه الناس في إخباره أنه من الله تعالى ، وهذا الشخص ليس يمكن أن يكون حيواناً غير إنسان ؛ فإن غير الإنسان من الحيوانات لا نطق له البتة ، فضلاً عن أن يكون مبلّغاً لشرع ، ولا يمكن أن يكون مما لا يقوى أكثر الناس على الإحساس به كالملك أو الجن ، وإلا لم يتمكن الجمهور من سماع الشرع منه ، فلذلك لابدّ أن يكون هذا الشخص إنساناً ...... ولابد أن يكون هذا الشخص ذا

(٤) السيرة الكاملية ص ١١٢ .

(٥) المقدمة ص ١٨٧ .

معجزة يشعر الأنفس معه أن ما جاء به ليس بزور ولا باطل ، بل هو حق من عند الله تعالى ، والشخص الذى له ذلك هو النبى ﷺ »[٦] .

إن ابن خلدون قد قرأ هذا النص بما لا يدع مجالاً لشك ، ومع أن هذا النص يطالب بالحكومة الإسلامية للمجتمع الإنسانى ، وهو نفس ما يتبناه ابن خلدون ، فإنه يرفض صيغته؛ لأنها صيغة فلسفية –وقد كان ابن النفيس طبيباً فيلسوفاً– والذى يراه ابن خلدون أن تكون الحكومة الإسلامية نابعة من منطلق شرعى فقهى ، وليس من منطق شرعى فلسفى .

يقول ابن خلدون معارضاً ابن النفيس دون أن يذكر اسمه أو يشير إليه إشارة قريبة أو بعيدة : « وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان –وهو أن الإنسان يتميز بالعقل دون الحيوان– حيث يحاولون إثبات النبوة بالدليل العقلى ، وأنها خاصة طبيعية للإنسان ، فيقررون هذا البرهان إلى غايته ، وأنه لابدّ للبشر من الحكم الوازع ، ثم يقولون بعد ذلك : وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتى به واحد من البشر ، وأنه لابدّ أن يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ؛ ليقع التسليم له والقبول منه ، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزييف »[٧] ويمضى ابن خلدون معارضاً فكرة الحكومة الشرعية طبقاً لما صوّرها ابن النفيس ، مقدماً الحكومة التى يقترحها هو ، وهى الحكومة التى تعتمد على العصبية ، وهى التى خصصنا لها فصلاً مستقلاً فى هذا الكتاب . يقول ابن خلدون فى سياق معارضته : « وهذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه ؛ إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم نفسه ، أو بالعصبية التى يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته »[٨] .

ويعقد ابن النفيس فصلاً عن نظام الحكم تحت عنوان « ما يسنّه النبى ﷺ من

---

(٦) الرسالة الكاملية ص ١١٢ ، ١١٣ .
(٧) المقدمة ص ٧١ ، ٧٢ ط دار الكتاب اللبنانى .
(٨) المقدمة ص ٧٢ ، ٧٣ .

العقوبات » لأن كتابه فى السيرة النبوية ، ويقرر ضرورة أن يكون لمجتمع المسلمين عدد من الحكام الذين يسميهم بالملوك ، وأن يكون هؤلاء جميعاً خاضعين للخليفة .

يقول ابن النفيس : « هل يحتاج أن يجعل من جملة هذا الشرع -الإسلامى- أن يكون للناس ملك يحكم عليهم بذلك الشرع ويلزمهم اتباعه ، أم يكفى تفصيل أحكام المعاملات وغيرها والناس يرجعون إلى ذلك بأنفسهم ؟ فرأى -أى كامل بطل قصة السيرة- أن من الناس من تشتد محبته للظلم ، فلم يردعه عنه علم بنهى الشرع عنه فقط ، بل إنما ينتهى عن ذلك بقاهر يقهره عليه ، وذلك القاهر إنما يتمكن من ذلك إذا كان مطاع الأمر عند الناس ، وذلك هو الملك ، ويجب أن يكون لكل مدينة ملك أو قائم مقامه ، وهو نائب الملك ، ولا يترك الملوك وطباعهم ، فقد يكثر منهم الجوْر ؛ فلذلك يجعل أمرهم إلى واحد يحكم عليهم ، وذلك هو الخليفة ، ويجب أن ينهى عن كل أمر يؤدى إلى فساد حال النفس ، أو فساد حال المال ، أو فساد حال العقل ، فلذلك يحرم القتل والسرقة والغصْب والسكر ، ويجعل لكل واحد من ذلك ونحوه عقوبة تردع الناس عن الإقدام عليه ، فيجعل على القتل القصاص إن كان عمداً ، أما إذا وقع خطأ ...... فيسنّ عليه مثل الدية ، وأما السرقة فيجعل فيها مثل قطع اليد ، فإنها هى التى تنسب إليها السرقة ، وكذلك يجعل على كل مفسدة ما يناسبها »(٩) .

ويمضى ابن النفيس فى تعداد أنواع القصاص الذى يناسب كل جريمة ترتكب ، وهذا القصاص ينبع من الشرع الإسلامى .

إن ابن النفيس يكتب عن التشريع الإسلامى كنظام حكم ضرورى ، وعن الخلافة كاختيار أسمى لحكم المجتمع ، وأن يكون الحاكم الأعلى خليفة ، وأن يكون هذا الخليفة ممسكاً بزمام الأمور فى نطاق من القوة وسياج من الكفاية .

الحق أن ابن خلدون لم يخرج عن فكر ابن النفيس فيما يتعلق بنظام الحكم ، وهو

---

(٩) السيرة الكاملية ص ١٤٦ ، ١٤٧ .

الخلافة على وجه التحقيق ، إنه يتفق اتفاقاً كاملاً مع فكر ابن النفيس هذا الذى أوردنا طرفاً منه فيما يتصل بنظام الحكم .

يقوم ابن خلدون بعرض عدة نماذج للحكم ، منها ما كان بمقتضى السياسة والحكم ، ومنها ما كان بمقتضى القهر ، ومنها ما كان مفروضاً من الله بشارع يقررها ويشرعها . إن ابن خلدون يرفض النموذجين الأول والثانى ويذمهما ، ويختار النظام الإلهى كى يطبق فى المجتمع الإنسانى أو العمران البشرى ، ويقول فى هذا السياق : « إذا كانت –القوانين– مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها ، كانت سياسة دينية نافعة فى الحياة الدنيا والآخرة ، وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط ، فإنها كلها عبث وباطل؛ إذ غايتها الموت والفناء ، والله يقول [**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا**] فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضى بهم إلى السعادة فى آخرتهم [**صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ**] فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك فى جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة ، حتى فى الملك الذى هو طبيعى للاجتماع الإنسانى ، فأجرته على منهاج الدين؛ ليكون الكل محوطاً بنظر الشارع »(١٠) .

يمضى ابن خلدون فى الحديث عن فضل الحكومة الشرعية الإسلامية التى يرأسها الخليفة ، وهو فى ذلك مقتف أثر ابن النفيس أو متأثر به تأثراً واضحاً فيقول : « .... لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيّب عنهم من أمور آخرتهم ، وأعمال البشر كلها عائدة عليهم فى معادهم من ملك أو غيره ، قال ﷺ (**إنما هى أعمالكم تردّ عليكم**) وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط [**يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا**] ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم ، فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية فى أحوال دنياهم وآخرتهم ، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ، ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء »(١١) .

---

(١٠) المقدمة ص ٣٣٧ ط دار الكتاب .
(١١) المصدر السابق ص ٣٣٨ .

إن ابن خلدون صاحب فكر عظيم ، وإن جهوده فى إبداع فكرة المجتمع الإنسانى والعمران البشرى تعتبر من الإنجازات العلمية الكبيرة ، ولكنه لم يكن فى كل ما كتبه فى نظريته تلك صاحب إبداع وتفرد وأصالة ، فقد سبقه فى كثير مما عرضه فى مقدمته فى نطاق العمران البشرى الطبيب المصرى ابن النفيس ، ونحن لا نشك فى أن ابن خلدون قد اطلع على فكر ابن النفيس فى كتاب « السيرة الكاملية » ، وأنه قد أفاد منه ونقل عنه ، وكان من الخير له أن يشير إلى ذلك ، لا أن يتجاهله ، وألا يقرر أنه غير مسبوق إلى ذلك حسبما كتب فى المقدمة فى أكثر من مكان ، وإن ساق ذلك فى ثوب من القول جمع بين الفخر المستتر والتواضع المعلن .

الباب السابع

رأى فى نظرية العصبية

- العصبية عنصر أساسى عند ابن خلدون
- العصبية بديل عن النسب القرشى !!
- أمثلة ينقصها الدعم التاريخى
- مناقشة نظرية العصبية
- دولة تقوم على شرط انعدام عصبية أمرائها

رأى فى نظرية العصبية

(١)

العصبية عنصر أساسى !!

تشكل العصبية عند ابن خلدون عنصراً أساسيًّا فى مكونات نظرية العمران ، بل لعلها فى حد ذاتها تشكل نظرية مستقلة أو قانوناً ، طبقاً لما ذهب إليه كثير من المهتمين بالفكر الخلدونى ، والحقيقة التى لا شك فيها أن ابن خلدون قد أولى العصبية اهتماماً كبيراً ، وأفسح لها صفحات كثيرة فى « المقدمة » ، وخصص لها فصولاً عديدة ، وتفنن فى وضع عناوين لها تدخل فى روع القارئ أنها حقائق ثابتة وقوانين راسخة مثل : سكنى البدو لا تكون إلا للقبائل أهل العصبية ، العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب ، أو ما فى معناه ، الرئاسة لا تزال فى نصابها المخصوص من أهل العصبية ، الرئاسة على أهل العصبية لا تكون فى غير نسبهم ، البيت والشرف بالأصالة والحقيقة لأهل العصبية ، ويكون لغيرهم بالمجاز والشبه ، البيت والشرف للموالى وأهل الاصطناع إنما هو بمواليهم لا بأنسابهم ، الغاية التى تجرى إليها العصبية هى الملك ، الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمة فلا بد من عوْده إلى شعب آخر منها مادامت لهم العصبية ، الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية ، قد يحدث لبعض أهل النصاب الملكى دولة تستغنى عن العصبية ، إن الدعوة الدينية تزيد الدولة فى أصلها قوة على قوة العصبية ، إن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم ، الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قلّ أن تستحكم فيها دولة .

تلك ثلاثة عشر عنواناً جعل منها ابن خلدون ثلاثة عشر موضوعاً عن قضية

العصبية ، احتلت عشرات الصفحات من المقدمة ، وقد أوحى كل عنوان إلى القارئ بأن مضمونه يشكل حقيقة ثابتة .

لقد تحدث ابن خلدون عن العصبية حديثاً طيباً من حيث التعريف بها ، وذكر مزاياها ، وبيان غايتها التى هى الرياسة ثم الملك ، ونحن نوافق ابن خلدون فى كثير مما ذكره عن العصبية ، ولكننا أيضاً نختلف معه فى الكثير منها ، خاصة إذا كان هذا الذى ذكره ينقضه حكم سماوى أو نص قرآنى أو رأى مناقض جاء هو به ، أو نص تاريخى سلم هو بصوابه ، أو حقيقة تاريخية غابت عن ذهنه حين كان يعالج موضوع العصبية ، أو استنتاج انتهى إليه ينطبق على البيئة المغربية ولا يصدق على سواها . وفيما يختص بهذه النقطة الأخيرة قد نجد بعض العذر لابن خلدون ؛ لأنه قرر بصريح القول أن مؤلفه قد قصد به المغرب دون سواه ، وفى ذلك يقول[1] : « وأنا ذاكر فى كتابى هذا ما أمكننى منه فى هذا القطر المغربى إما صريحاً ، أو مندرجاً فى أخباره وتلويحاً ، لاختصاص قصدى فى التأليف بالمغرب وأحوال أجياله وأممه ، وذكر ممالكه ودوله ، دون ما سواه من الأقطار ؛ لعدم اطلاعى على أحوال المشرق وأممه ، وأن الأخبار المتناقلة لا تفى كنه ما أريده منه » .

إذن هو يقصر دراسته التاريخية –وجزئيًّا الاجتماعية– على المغرب ، وكان قبل ذلك قد ذكر أنه خصص كلاً من العرب والبربر فى المغرب دون سواهم فى افتتاحيته للمقدمة بقوله[2] : « فأنشأت فى التاريخ كتاباً ، رفعت به عن أحوال الناشئة فى الأجيال حجاباً ، وفصّلته فى الأخبار والاعتبار باباً باباً ، وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً ، وبنيته على أخبار الأمم الذين عمروا المغرب فى هذه الأعصار ، وملأوا أكناف الضواحى منه والأمصار ، وما كان لهم من الدول الطوال والقصار ، ومن سلف لهم من الملوك والأنصار ، وهما العرب والبربر ؛ إذ هما الجيلان

---

(١) المقدمة ص ٣٣ طبعة ثالثة بيروت .
(٢) المقدمة ص ٦ .

اللذان عرف بالمغرب مأواهما ، وطال فيه على الأحقاب مثواهما ، حتى لا يكاد يتصور فيه ما عداهما ، ولا يعرف أهله من أجيال الآدميين سواهما » .

إنه من الوضوح بمكان ومن واقع تقرير ابن خلدون أن كتابه –المقدمة والتاريخ– قد خص به تاريخ سكان المغرب من عرب وبربر ؛ ومن ثَمَّ كان حديثه عن العصبية نابعاً من البيئة المغربية ، وكانت استنتاجاته وأحكامه مترتبتين عليها . صحيح أنه ارتحل إلى مصر وعاش فيها ربع قرن من الزمان ، وأضاف إلى المقدمة والتاريخ الشيء الكثير ، ولكنه أبقى على أحكامه فى العصبية ، تلك الأحكام التى سجلها فى المقدمة إبان تفرغه للكتابة فى قلعة ابن سلامة ، ولا نميل إلى احتمال أن يكون قد أجرى فيها –أى العصبية– تغييرات أو تعديلات ، ولو قد فعل ذلك لكان قد كفانا مئونة هذه المراجعة ، ولا نريد أن نقول المناقضة .

هذا ، ويجمل بنا المسارعة إلى القول بأن الكثير مما كتبه ابن خلدون عن العصبية إنما هو من الأعمال الجليلة ، والآراء السديدة ، والأحكام السليمة ، وفيها بكارة الفكرة وعمق التناول وجدة الاستنتاج ، وتلك قد سجلناها فى الفصل الذى خصصناه لنظرية العمران ، ولكن الذى نعرض له هنا هو ما لم تتفق فيه نظرتنا مع نظرة ابن خلدون لأسباب سوف نقرنها ، وعلل سوف نشفعها .

(٢)

العصبية بديل عن النسب القرشى !!

من القضايا الشرعية التى عرض لها ابن خلدون قضية الخلافة أو الإمامة وشروطها ، ولقد وضع كبار فقهاء الإسلام شروطاً يجب توفرها فيمن يختار لهذا المنصب الجليل ، عرضنا لها فى غير هذا المكان ، ومن بين هذه الشروط النسب القرشى ، ولكن ابن خلدون يذهب إلى أن القصد من النسب القرشى هو وجود العصبية ، والعصبية تثبّت الملك وتدعم السلطة ، التى بواسطتها يتمكن الخليفة أو الإمام من فرض الأحكام وتطبيق الشرع .

إن ابن خلدون يحاول فى ذكاء شديد الاعتماد على قول منسوب إلى الخليفة الثانى عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، فقد أثر عن عمر قوله : « لو كان سالم مولى حذيفة حيًّا لوليته أو لما دخلتني فيه الظنة » ويعلق ابن خلدون على قول عمر تعليقاً ذا شقين متضادين ، الأول هو الرفض ؛ لأن مذهب الصحابى ليس بحجة ، والثانى هو القبول ، وحجة ابن خلدون فى ذلك أن « مولى القوم منهم ، وعصبية الولاء حاصلة لسالم فى قريش ، وهى –أى العصبية– الفائدة فى اشتراط النسب » ويستطرد ابن خلدون بعد ذلك قائلاً : « ولما استعظم عمر أمر الخلافة ورأى شروطها كأنها مفقودة فى ظنه ، عدل إلى سالم لتوفر شروط الخلافة عنده –أى عند عمر– فيه– أى فى سالم– حتى من النسب المفيد للعصبية كما نذكر ، ولم يبق إلا صراحة النسب فرآه غير محتاج إليه ؛ إذ الفائدة فى النسب إنما هى العصبية ، وهى حاصلة من الولاء ، فكان ذلك حرصاً من عمر ، رضى الله عنه ، على النظر للمسلمين ، وتقليد أمرهم لمن لا تلحقه فيه لائمة ، ولا عليه فيه عهدة »[٣] .

هكذا يستند ابن خلدون على قول قاله عمر رضى الله عنه ، حتى وإن كان قولاً غير قابل للنفاذ ؛ لأن سالماً لم يكن حيًّا ، والذى حدث هو أن عمر ، رضى الله عنه ، عهد إلى ستة من الصحابة تتوفر شروط الإمامة فيهم جميعاً ، وفى مقدمتها النسب القرشى ، ولكن ابن خلدون يضرب صفحاً عن ذلك ويتمسك بقول لعمر ، وهذا القول نفسه قد رفضه ابن خلدون حسبما مر قبل عدة سطور ؛ لأن مذهب الصحابى ليس بحجة .

هكذا ذهب ابن خلدون باجتهاد شخصى ، ودون الاستناد إلى نص شرعى واحد إلى أن الفائدة فى اشتراط النسب هى العصبية ، فإذا ما تحققت العصبية لا تكون هناك ضرورة للنسب القرشى ، ويتحدث ابن خلدون حديثاً طويلاً عن أن حكمة اشتراط

---

(٣) المقدمة ص ١٩٤ .

النسب القرشي هي العصبية قائلاً : « وإذا سبرنا وقسمنا(*) لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي بها الحماية والمطالبة ، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب فتسكن إليه الملة وأهلها وينتظم حبل الألفة فيها »[4] .

ويمضي ابن خلدون في حديثه المتسم بالإطناب والتكرار ، الذي هدفه منه إقناع القارئ ، وكأنه محام يترافع في قضية يريد حكماً قضائيًا فيها لصالحه ، منتهياً إلى أن اشتراط الشارع النسب القرشي في منصب الإمامة أنهم كانوا أهل عصبية قوية في مُضَر ، فإذا انتظمت كلمتهم انتظمت بها كلمة مضر أجمع ، فيذعن لهم سائر العرب .

ثم يختم ابن خلدون رأيه الذي يذهب إلى نفي شرط القرشية في الإمام إذا توفرت له عصبية بقوله : « فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب ، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة – علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية ، فرددناه إليها وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية ، وهي وجود العصبية ، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها ؛ ليستتبعوا من سواهم ، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية ...

وإذا نظرت سر الله في الخلافة لم تَعْدُ هذا ؛ لأنه سبحانه إنما جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمور عباده ليحملهم على مصالحهم ، ويردّهم عن مضارهم ، وهو مخاطب بذلك ، ولا يخاطب بالأمر إلا من له قدرة عليه »[5] .

إن هذا الرأي الذي انتهى إليه ابن خلدون يتسم بالكثير من المنطق التبريري ، ولقد استعمل ابن خلدون نهج الأصوليين وأسلوب المناطقة ، مع الاستشهاد ببعض

(*) يستعمل ابن خلدون اصطلاحات الأصوليين التي منها السبر والتقسيم ، والذي يعنيه هو حصر العلل التي يمكن أن تشكل إحداها سبباً من أسباب الحكم الشرعي ، ثم اختبار هذه العلل واحدة بعد الأخرى للوصول إلى العلة المناسبة .

(4) المقدمة ص ١٩٥ .

(5) المقدمة ص ١٩٦ .

فترات التاريخ حين ضعفت العصبية القرشية ، ووهنت الحمية العربية ، واستبد ملوك العجم بخلفاء العباسيين ، وقد كان للقاضي أبي بكر الباقلاني رأى فى ذلك أوصله إليه اجتهاده –وقد عاصر تلاشي سلطان العباسيين القرشيين واضمحلال شأنهم– وهو نفي اشتراط القرشية فى الإمام ، وهو نفسه رأى الخوارج .

ولكن يبقى أن نقرر أن ابن خلدون ذكر فى مستهل دراسته عن الإمامة بعض الأحاديث الشريفة التى تحتم شرط النسب القرشي فى الإمام ، منها قوله ، ﷺ : « **الأئمة من قريش** » وقوله أيضاً : « **لا يزال هذا الأمر فى هذا الحي من قريش** » –يعني بني هاشم– ولم يكتف ابن خلدون بذلك ، بل ذكر الحديث الشريف : « **اسمعوا وأطيعوا وإن ولى عليكم عبد حبشي ذو زبيبة** » ، ثم نفى أن يكون مفاد الحديث مرتهناً بلفظه ، وإنما خرّجه مخرج التمثيل لا التطبيق ، والغرض منه المبالغة فى إيجاب السمع والطاعة[٦] .

إن ابن خلدون يذكر هذه الأحاديث وهو مطمئن إلى كمال صحتها ، وأحاديث الرسول ، ﷺ ، نصوص ملزمة وأحكامها حتمية ، وهى المصدر الثانى فى العقيدة والشريعة بعد القرآن الكريم ، فالمصدران الأساسيان هما الكتاب والسنة ، وأحكامهما أبدية ليست مقصورة على زمان أو مكان . وهنا يبرز الحكم الفقهي الذى يقرر أنه « لا اجتهاد مع النص » ، كما يبرز أيضاً استفهام كبير هو : كيف اجتهد ابن خلدون ونفى شرط النسب القرشي ثم استبدل به العصبية مع وجود النص فى ذلك ؟ سؤال يُطرح على فقهاء المسلمين ، والسبب فى ذلك أن ابن خلدون واحد من كبار فقهاء المسلمين .

هذا ولقد توسع ابن خلدون فى مفهوم العصبية وتطبيقها على كثير من وقائع التاريخ الإسلامي وأحداثه ، فذكر أن الفتنة التى كانت بين الإمام عليّ ومعاوية هى مقتضى العصبية ، ويقول : « كان طريقهم فيها الحق والاجتهاد ، ولم يكونوا فى

(٦) المقدمة ص ١٩٤ .

محاربتهم لغرض دنيوى أو لإيثار باطل ، أو لاستشعار حقد كما قد يتوهمه متوهم وينزع إليه ملحد ، وإنما اختلف اجتهادهم فى الحق ، وسفَّه كل واحد نظر صاحبه باجتهاده فى الحق ، فاقتتلوا عليه ، وإن كان المصيب عليًا ، فلم يكن معاوية قائماً فيها بقصد الباطل ، إنما قصد الحق وأخطأ »[٧] . .

جميل أن يتكلم ابن خلدون عن الصحابة بهذا التحفظ ، وأن ينزل الطرفين المتخاصمين منازل التوقير والاحترام ؛ لأن ذلك مطلوب من كل مسلم ، والتطاول على الصحابى أيًا كان يؤدى إلى مزالق الضلال . غير أن ابن خلدون ينسب سبب الفتنة بين على ومعاوية إلى العصبية ، وفى ذلك –فى رأينا– ما يدعو إلى التحفظ الشديد ، فلقد قضى الإسلام على العصبيات بين الناس عامة وبين العرب خاصة ، فكيف تنسب العصبية إلى صحابيين جليلين كبيرين يمتّ كل منهما إلى الرسول ، ﷺ ، بصلة القرابة أو النسب ؟!! وما هى أبعاد هذه العصبية ؟ أهى عصبية هاشمية وأخرى أموية ، أم ماذا ؟ وإذا كان ذلك صحيحاً ، فهل يجوز أن ابن خلدون لم يوضح هذا الأمر ، ولم يزد على أن قال : إن الفتنة بين على ومعاوية هى مقتضى العصبية ، ثم أردف بالقول الذى ينفى مقتضى العصبية ، وهو أن طريقهم فيها كان الحق والاجتهاد ، ولم يكونوا فى محاربتهم لغرض دنيوى ، ثم ما لبث أن جعل الصواب فى جانب علىّ والخطأ فى جانب معاوية طبقاً للنص الذى سلف .

على أن ابن خلدون ما لبث أن ذكر فى صراحة تامةأن الملك فى بنى أمية إنما هو نتيجة للعصبية ، وفى ذلك يقول : « ثم اقتضت طبيعة الملك الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به ، ولم يكن لمعاوية أن يدفع عن نفسه وقومه ، فهو أمر طبيعى ساقته العصبية بطبيعتها واستشعرته بنو أمية »[٨] .

والمسألة فى رأينا لم تكن عصبية بقدر ماكانت ظروفاً سابقة قد مهدت الأمور

---

(٧) المقدمة ص ٢٠٥ .

(٨) نفس المصدر والصفحة .

لكى تنتهى إلى هذا الملك ، تلك الظروف تتلخص فى خضوع بلدين كبيرين بما فيهما من رجال وخيرات لواليين أمويين عرفا بالذكاء والدهاء ، لفترة زمنية طويلة ، أما البلدان فهما الشام ومصر ، وأما الواليان فهما معاوية وعمرو بن العاص . إذ الإسلام لا يزال عميقاً فى النفوس ، وكان الناس فى جملتهم حريصين على الالتزام بالشريعة التى هى الشورى فى هذا الموقف ، ولكن الجند الذين أغدق عليهم المال من جباية مصر والشام هم الذين أنهوا الموقف بعد استشهاد علىّ — كرّم الله وجهه — وثبتوه لبنى أمية .

أما فيما يتعلق باستخلاف يزيد وأخذ العهد له ، فقد كانت العصبية سبباً رئيسيًّا فى استخلافه ، فقد خلع حكم معاوية على بنى أمية الكثير من القوة والمنعة ، وجعلهم أصحاب ملك ينبغى الدفاع عنه والحرص عليه ، كما كانت خُئُولَةُ يزيد فى قبيلة كلب مما يزيد عصبيته قوة ومنعة ، كذلك يضرب ابن خلدون مثالاً طيباً فى أثر العصبية على إبقاء الملك فى العشيرة ، حتى لو أراد الخليفة أن يتجه بها إلى خارجها ، ذلك أن عمر ابن عبد العزيز كان يقول كلما رأى القاسم بن محمد بن أبى بكر : لو كان لى من الأمر شىء لوليته الخلافة ، ولكنه كان يخشى من بنى أمية ألّا يمكنوه من ذلك ، والدافع هنا هو العصبية بطبيعة الحال .

(٣)
أمثلة ينقصها الدعم التاريخى

إن ابن خلدون يقرر أن قيام الدولة إنما يكون بالعصبية ، وزوالها يكون سببه ضعف العصبية ، ولكنه يعمد إلى الاستثناء ويقرر أن الدولة إذا استقرت وتمهدت فقد تستغنى عن العصبية[٩] ويضرب مثالاً بالدولة العباسية لعهد المعتصم والواثق ، فقد كانت العصبية العربية قد فسدت ، واستظهروا بالموالى من ترك وديلم وسلاجقة ، ويعلل ابن خلدون استمرار الدولة العباسية وبقاءها برغم فساد العصبية العربية بأن

(٩) المقدمة ص ١٥٤ ، ١٥٥ .

صيغة الرئاسة كانت قد استحكمت ، وأن الانقياد والتسليم كانا قد رسخا فى النفوس .

إن إيراد الخبر بشكله هذا يستدعي التسليم بأن الدولة العباسية الهاشمية قامت بعصبية عربية ، وتلك قضية تحتاج إلى وقفة وأناة ، صحيح أن الخلفاء العباسيين كانوا عرباً هاشميين ينتمون إلى جديهم العظيمين العباس عم النبى ، وولده عبد الله حبر هذه الأمة ، ولكن الحقائق التاريخية تقرر أن الدعوة العباسية قامت على عصبية فارسية ، ولا تزال أسماء أبى سلمة الخلال وأبى مسلم الخرسانى وغيرهما من الفرس تحتل موضعها ، معلنة أن إقامة الدولة العباسية الهاشمية كانت بسيوف الموالى ، وقد كان مستشارو الدولة ووزراؤها من الفرس ، على أول عهدها ، ولمائة سنة على الأقل بعد تكوينها ، ولقد تسنمت أجيال ثلاثة من البرامكة سدة الوزارة والحكم والنفوذ ، وهم : خالد البرمكي وزير المنصور ومستشاره ، وولده يحيى بن خالد وزير المهدى ومستشاره ، ثم ولداه الفضل وجعفر وزيرا الرشيد ، وما إن انتهى نفوذ البرامكة بنكبتهم المعروفة ، حتى انتقل النفوذ إلى أسرة فارسية أخرى هي بنو سهل : الفضل والحسن ، ولقد كانا من رفعة القدر وسمو المكانة بحيث صارا أصهاراً للخليفة ، فلقد أصهر الخليفة المأمون إلى الحسن بن سهل ، وتزوج ابنته بوران فى حفل فريد فى فخامته وإسرافه ، حتى قال عنه المؤرخون : إنه أحد أشهر أفراح الإسلام ، وإن كان الإسلام بريئاً من الإسراف .

ونحن لا نريد الاستطراد فى توضيح ماهية الحكم العباسى فيما تلا ذلك من قرون ؛ لأن ذلك معروف جملة وتفصيلاً ، فما إن تولى المعتصم حتى انتقل النفوذ إلى أخواله الترك — فقد كانت أمه من الإماء التركيات — ولكننا نريد أن نصوب خطأً وقع فيه ابن خلدون حين ظن أن الدولة العباسية قامت على العصبية العربية ، وأنها استمرت إلى أن جاء المعتصم والواثق ففسدت . وإذا كان الأمر على هذا النحو الذى قرره ابن خلدون فكيف لم يتسنّ لهذه العصبية العربية أن تحمى خلافة الأمين الذى يقرر المؤرخون أنه الوحيد بين خلفاء بنى العباس المولود من أبوين هاشميين هما الرشيد وزبيدة .

الحقيقة أن العصبية ساعدت الملك ، ولكنها ليست الأصل فى نشأته ، وقد تنبّه ابن خلدون إلى ذلك –ولكن فى نطاق الاستثناء– فأفرد فصلاً فى المقدمة لذلك ؛ وجعل عنوانه « قد يحدث لبعض أهل النصاب الملكى دولة تستغنى عن العصبية »[١٠] ، ولفظ «قد» الذى استعمله ابن خلدون يفيد الندرة والاستثناء ، وهو لذلك قد حصر هذا الاستثناء فى دولتى الأدارسة بالمغرب الأقصى ، والعبيديين بإفريقية ومصر .

إن قيام الدولة فى الواقع لا يقوم على العصبية التى اعتبرها ابن خلدون الأساس وجعل غيرها استثناء ، فالعكس هو الصحيح ؛ لأن قيام الدولة يخضع لعناصر كثيرة مرتبطة بالزمان والمكان ، واعتبارات اقتصادية واجتماعية ودينية وثقافية وتحالفية وفرص مواتية . ونستطيع أن نضرب أمثلة كثيرة فى هذا الصدد غير الدول التى مر ذكرها ، كالدولة الطولونية والدولة الإخشيدية والدولة الأيوبية ، ودولة المماليك البحرية ، ودولة المماليك الشراكسة ، ولا ينبغى أن ننسى أن لفظ المماليك يعنى العبيد الأرقاء المبتاعين بالمال ، فهل يتصور أن يكون لأمثالهم عصبية بالمعنى الذى استعمله ابن خلدون ؟ ومن ذلك أيضاً أسرة محمد على التى حكمت مصر وجعلت منها دولة حديثة مدة قرن ونصف قرن من الزمان ، بل لعلنا نتساءل عن العصبية التى كانت للقياصرة فى روسيا ، وعن عصبية الأسرة الإنجليزية المالكة حاليًّا ، ونستطيع إضافة إلى ذلك ذكر عدد من الملكيات الآسيوية والإفريقية قام أكثرها على غير العصبية التى عناها ابن خلدون .

الحقيقة أن ابن خلدون –وهو يضع نظرية العصبية– كان متمثلاً البيئة المغربية التى كانت الدول فيها تقوم على أساس العصبية ، مثل بنى زيرى ، والمرابطين ، والموحدين ، والمرينيين ، ومثل بعض ملوك الطوائف فى الأندلس ؛ وهو لذلك حين ذكر ما اعتبره استثناء تمثل له أيضاً من الأفق المغربى ، ونعنى بذلك الأدارسة والعبيديين .

---

(١٠) المقدمة ص ١٥٦ ، ١٥٧ .

يرى ابن خلدون أن منصب القضاء قد أدى إلى الملك فى أكثر من حالة فى الأندلس ، واستمساكاً منه بعنصر العصبية يذكر أن منصب القضاء لا يتولاه إلا صاحب عصبية ، ومن ثم تكون العصبية هى الأصل ، وأما منصب القضاء فهو مرحلة تؤدى إلى الحكم ، ويضرب مثالين لذلك هما : المنصور بن أبى عامر ، والمعتضد بن عباد .

صحيح أن المنصور بن أبى عامر كان والده قاضياً فى قرطبة ، ولكن المنصور نفسه - طبقاً لما هو معروف عنه فى التاريخ - كان واحداً من ألمع الحكام المسلمين فى قرطبة على عهد الخلافة الأموية ، فقد صار حاجب الخليفة هشام ، ثم صار حاجباً له بالمعنى اللغوى أكثر منه بالمعنى الوظيفى ، فقد نحّاه تماماً عن السلطة وحجبه فى قصره ، واستأثر بالأمر دونه ، وصار يمارس الحكم والسلطان وقيادة الجيوش والغزو والفتوح ، بل لقد ضرب فى أبهة الحكم بسهم أوسع ، وسمت نفسه إلى تقليد عبدالرحمن الناصر ، أعظم ملوك الإسلام فى الأندلس ، فمثلما بنى عبدالرحمن الناصر الضاحية الجميلة المعروفة « بالزهراء » ، ابتنى المنصور بن أبى عامر ضاحية أخرى على الجانب الآخر من قرطبة وأسماها « الزاهرة » ، وكانت المدينتان الجميلتان تزيدان قرطبة رونقاً وسناء ، وتكسوانها فتنة وبهاء حتى جرى آنذاك مثل سائر على ألسنة الناس يقول : الزهراء والزاهرة قُرْطَا قرطبة . ولقد جعل الحاجب ابن أبى عامر من الزاهرة عاصمة له ، وصنع لنفسه بلاطاً كبلاط الخلفاء ، وجعل لنفسه حجّاباً ومشاورين وقواداً ، وحاشية من العلماء الكبار ، ومداحاً من الشعراء ، ومطربين من القيان والمغنين ، على ما هو معروف فى كتب التاريخ . وهنا يثور سؤال مفاده .. كيف صنعت وظيفة القاضى من المنصور بن أبى عامر وصيًّا على الخليفة والخلافة وحاكماً للأندلس ذا سلطان واقتدار ؟

الشيء نفسه ينسحب على المعتضد بن عباد . إن الأمر لم يقف بالمعتضد عند الحجابة والاستبداد بالحكم دون الخليفة ، ولكنه تجاوز ذلك بكثير ، وصنع لنفسه ملكاً كبيراً فى إشبيليه وصارت مملكته أشهر مملكة بين دول الطوائف جميعاً ، وامتدّ

سلطانها ليضم قرطبة السيدة ، عاصمة الأندلس وظئر الخلافة . واستفاضت شهرة ملك بنى عباد على عهد الملك الفارس الشاعر المعتمد بن المعتضد بن عباد ، البطل المظفر لمعركة الزلاقة الشهيرة ، التى هزم فيها الإسبان شر هزيمة بعون من أمير المرابطين يوسف بن تاشفين الذى هب من المغرب عابراً العدوة ساعياً إلى مؤازرته على أعدائه ، ثم مجرداً إياه من الملك فيما بعد ، باعثاً به أسيراً إلى « أغمات » على مقربة من مدينة مراكش ؛ ليقضى بقية عمره هناك . يظل السؤال قائماً : كيف رشح منصب القضاء المعتضد بن عباد ليكون ملكاً ؟

يسارع ابن خلدون إلى الإجابة مؤكداً أن العصبية –وليس القضاء– هى التى أوصلت كُلاً من المنصور بن أبى عامر والمعتضد بن عباد إلى سدة الملك والسلطان ، هذا فضلاً عن أن منصب القضاء فى تلك الفترات المتقدمة من الزمان كان مختلفاً – فيما يرى ابن خلدون – عن طبيعة منصب القضاء على أيامه[11] . يقول ابن خلدون عند حديثه عن منصب القضاء فى الفصل الخاص بالخطط الدينية الخلافية . « إن القضاء كان من اختصاص الخلفاء ، وإنما كانوا يقلدونه لغيرهم لقيامهم بالسياسة العامة ، ولكثرة أشغالهم ، كالجهاد والفتوحات وسد الثغور وحماية البيضة ، وأنهم كانوا يقلدونه أهل عصبيتهم بالنسب أو الولاء ، ولا يقلدونه لمن بعد عنهم فى ذلك »[12] . ويعود ابن خلدون ليقرر « أن ابن أبى عامر وابن عباد كانا من قبائل العرب القائمين بالدولة الأموية بالأندلس وأهل عصبيتها ، وكان مكانهم فيها معلوماً ، ولم يكن نيلهم لما نالوه من الرئاسة والملك بخطة القضاء كما هى لهذا العهد ، بل إنما كان القضاء فى الأمر القديم لأهل العصبية من قبيل الدولة ومواليها كما هى الوزارة لعهدنا بالمغرب »[13] .

لعلنا نتفق مع ابن خلدون فى أن كلاً من ابن أبى عامر وابن عباد كان من أهل العصبية العربية فى الأندلس ، ولكن مادام الحديث هنا بشأن ارتباط منصب القضاء .

---

(١١) المقدمة ص ٣١ .
(١٢) المقدمة ص ٢٢١ .
(١٣) المصدر السابق ص ٣١ .

بالعصبية ، فإننا ننبه إلى ما فى هذا الحكم من تجاوز ، فقد كانت مؤهلات القاضى لتولى هذا المنصب الدقيق تتمثل فى علمه وعدله وشجاعته قبل أى اعتبار آخر . فلم تكن العصبية فى سبيل المثال هى التى جعلت القاضى الأندلسى ابن طريف اليحصبى يرفض أمر عبدالرحمن الداخل بتأجيل النظر فى قضية تتعلق بأحد خاصته ، بل على العكس من ذلك سارع إلى النظر فيها وأصدر حكماً مشمولاً بالنفاذ ضد رغبة الأمير ، ولصالح الطرف الآخر ، تمشياً مع مقتضيات العدل ، ثم إنه -أى القاضى ابن طريف- لم يكتف بذلك ، وإنما وجّه للأمير نصحاً هو أقرب إلى التقريع منه إلى أى معنى آخر استنكر فيه تدخله إلى جانب أحد رعاياه ضد واحد آخر هو من رعاياه أيضاً .

ولم تكن العصبية هى التى دفعت كثيراً من القضاة المسلمين فى المشرق والمغرب إلى الحكم لصالح بعض الرعايا ضد الخلفاء والأمراء ، والأمثلة فى هذا السبيل أكثر من أن تحصى ، ويمكن الرجوع إلى مصادر علمية موثوقة فى هذا الموضوع ، مثل كتاب الولاة وكتاب القضاء للكندى ، وكتاب أخبار القضاة لوكيع ، وكتاب رفع الإصر لابن حجر العسقلانى ، وكتاب قضاء الأندلس للنباهى وغير ذلك كثير .

ويمكن فى هذا المجال ذكر قصة الإمام أبى حنيفة مع المنصور العباسى حين عرض عليه القضاء فاعتذر عن قبوله ، فضغط عليه المنصور وأنزل به ألواناً من الاعتداء أقلها الضرب ، ولم يكن أبو حنيفة صاحب عصبية أو من الموالين للعباسيين حتى يعرض عليه القضاء ، وإنما كان صاحب علم وعدل وأمانة وشجاعة ، ولم يكن عبد الله بن وهب المصرى كبير تلامذة الإمام مالك صاحب عصبية حين عرض عليه قضاء الفسطاط ، ولكنه كان صاحب علم وفضل وتقوى .

(٤)

مناقشة نظرية العصبية

على أن أخطر الموضوعات المرتبطة بنظرية العصبيّة كما أوردها ابن خلدون هو الفصل الذى جعل عنوانه « إن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم »[١٤] وهو من أخطر الآراء المندرجة تحت هذا الموضوع ؛ لأن الدعوة الدينية يندرج ضمن وسائلها من المعجزات والخوارق ما لا يندرج تحت طلب الملك والحفاظ عليه ، ففى الدعوة الدينية تأييد سماوى ووحى وكتاب ومعجزات نعرفها عند الأنبياء جميعاً ، منذ نوح عليه السلام مروراً بهود وصالح وإبراهيم ولوط وشعيب وموسى وعيسى ، وانتهاء بالرسول الخاتم ، محمد ﷺ .

إن ابن خلدون يتمثل بالحديث الشريف « **مَا بَعَثَ اللهُ نَبِيًّا إِلَّا فِي مَنَعَةٍ مِنْ قَوْمِه** » كما يورد جانباً من الحوار الذى جرى بين هرقل وأبى سفيان حين تسلم هرقل كتاب الرسول ، ﷺ ، يدعوه فيه إلى الإسلام . سأل هرقل أبا سفيان عن الرسول قائلاً : كيف هو فيكم ؟ فقال أبو سفيان : هو فينا ذو حسب . فقال هرقل : والرسل تبعث فى أحساب قومها ، ومعناه –والكلام هنا لابن خلدون– أن تكون له عصبة وشوكة تمنعه عن أذى الكفار حتى يبلغ رسالة ربه ويتم مراد الله من إكمال دينه وملته[١٥] .

ولما كان هذا الموضوع من الخطورة بمكان طبقاً لما أسلفنا ، فإن علينا أن نتابع شاهدىْ ابن خلدون ، أى الحديث الشريف ، ثم تفسير ابن خلدون لكلام هرقل .

يقول ﷺ : « **ما بعث الله نبيًّا إلا فى منعة من قومه** » والقوم حسب ما جاء فى قواميس اللغة هم الجماعة من الرجال والنساء ، وقيل : هو للرجال خاصة دون النساء ، وقوم كل رجل شيعته وعشيرته ، وعلى ذلك يكون قوم الرسول ﷺ بنى

(١٤) المقدمة ص ١٥٩ .

(١٥) المقدمة ص ٩٣ .

عبد المطلب ، وإذا توسعنا جعلناهم بنى هاشم ، وهم عشيرة وليسوا قبيلة ؛ إذ القبيلة هم قريش ، وهم مستبعدون من الحديث لمقتضى معنى لفظ « القوم » ولأنهم فعلاً كانوا أشد قسوة على الرسول ، بل لم يكن بنو هاشم جميعاً مانعين الرسول مدافعين عنه ، فقد استحكمت محنة الاضطهاد بعد وفاة عمه أبى طالب ، وكان من أمره ، ﷺ ، بين عرض نفسه على القبائل ، وموقف ثقيف باللات منه على ما هو معروف ؛ لأنه قد وجد فى قومه من كذّب به ، وقد حدث ذلك مع رسل آخرين ، قال تعالى :

﴿ كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ ﴾[16]

وكانوا كذبوا نوحاً وحده ، والمراد أن من كذب رسولاً واحداً من رسل الله فقد كذب الجماعة وخالفها ؛ لأن كل رسول يأمر بتصديق جميع الرسل .

فبالنسبة لمحمد ، ﷺ ، قد حدثت المنعة من بعض قومه ، من عمه أبى طالب وعمه حمزة وبعض العشيرة ، ولكن العشيرة أو القوم لا تشكل عصبية ، وإنما العصبية تكون من القبيلة ، ولقبيلة قريش مواقفها العدائية المعروفة من الرسالة والرسول من اضطهاده والمؤمنين وإيقاع الأذى به وبهم ، الأمر الذى أدى إلى الهجرتين ، وإلى مواقع حربية كثيرة أشهرها بدر وأحد ، والأحزاب ، هذا فضلاً عن أن قريشاً قد لقيت الهزيمة النهائية فى فتح مكة .

فلم يكن للعَصبية إذن شأن فى الدعوة المحمدية ، وإنما كان الشأن للقرآن الكريم ببلاغته وإعجازه وأثره فى نفوس العرب وعقولهم ، ولشخصية محمد وأثرها فى الصحابة الذين كان الواحد منهم يساوى ألف رجل تتهاوى أمامه ألف عصبية .

فإذا ما انتقلنا إلى الحوار الذى جرى بين هرقل وأبى سفيان ، وجدنا أبا سفيان صادقاً فى إجابته ؛ لأن محمداً ، ﷺ ، كان ذا حسب فى قومه ، فَجَدُّهُ عبد المطلب كبير سادات مكة وشيخ بنى هاشم ، وهل هناك حسبٌ أسمى من ذلك ، ولكن يبقى أن الحسب لا يصنع عصبية ، وإنما قد يسهم فيها ؛ ومن ثم فإن الدعوة السّماوية

(١٦) سورة الشعراء الآية ١٠٥ .

الإسلامية لم تقم على عصبية . وأما تفسير ابن خلدون لكلام هرقل ففيه مبالغة وتزيد لم يقصد إليهما هرقل ، إن هرقل لم يزد على أن قال : والرسل تبعث فى أحساب قومها ، ومن المؤكد أن ما ذكره ابن خلدون فى معنى هذا القول يعد كثيراً عما قصد إليه هرقل ، وقد مرّ بنا الفرق بين القوم والقبيلة .

أما أثر العصبية العربية فى الفتوح الكبرى فغير منكور ، فقد تحمل العرب عبء الفتوح كلها من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب ، ونحن فى هذا المقام نفرّق بوضوح بين الدعوة التى جاء بها النبى ، ﷺ ، وتولى إبلاغها كرسول بعثه الله لهداية الناس كافة ، وبين الفتوح التى بدأت بعد أن اكتملت الدعوة طبقاً لما أرادها رب العالمين .

إن أمر العصبية وانتفاء أثرها فى الدعوة الدينية لا يقف عند الدعوة المحمدية وحدها ، ولكن عند بقية من نعرف من الرسل والأنبياء . إن إبراهيم عليه السلام قد لقى من قومه ما قد حدّث القرآن الكريم عنه :

﴿ قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَاعِلِينَ ﴿٦٨﴾ قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ ﴿٦٩﴾ وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ ﴾(17) .

لقد كان نصر إبراهيم عليه السلام ونجاح دعوته سبيلهما المعجزة السماوية وليس العصبية ، والقضية نفسها تنسحب على بقية الأنبياء والمرسلين ، يقول الله تعالى فى شأن لوط ونوح وقومهما : ﴿ وَلُوطًا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَت تَّعْمَلُ الْخَبَائِثَ ۗ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَوْءٍ فَاسِقِينَ ﴿٧٤﴾ وَأَدْخَلْنَاهُ فِي رَحْمَتِنَا ۖ إِنَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿٧٥﴾ وَنُوحًا إِذْ نَادَىٰ مِن قَبْلُ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ ﴿٧٦﴾ وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ

---

(١٧) سورة الأنبياء الآيات ٦٨ — ٧٠ .

كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ إِنَّهُمْ كَانُواْ قَوْمَ سَوْءٍ فَأَغْرَقْنَٰهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾[18] .

وإذن لم يكن للعصبية شأن فى نصر لوط ونوح وإنما كان نصرهما من عند الله والرأى نفسه ينطبق على هود وقومه عاد ، وعلى صالح وقومه ثمود :

﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ﴿٦﴾ إِرَمَ ذَاتِ ٱلْعِمَادِ ﴿٧﴾ ٱلَّتِى لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِى ٱلْبِلَٰدِ

﴿٨﴾ وَثَمُودَ ٱلَّذِينَ جَابُواْ ٱلصَّخْرَ بِٱلْوَادِ ﴿٩﴾ وَفِرْعَوْنَ ذِى ٱلْأَوْتَادِ ﴿١٠﴾ ٱلَّذِينَ طَغَوْاْ فِى ٱلْبِلَٰدِ

﴿١١﴾ فَأَكْثَرُواْ فِيهَا ٱلْفَسَادَ ﴿١٢﴾ فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ ﴿١٣﴾ إِنَّ رَبَّكَ

لَبِٱلْمِرْصَادِ ﴾[19] .

ولقد أشارت الآيات أيضاً إلى فرعون وطغيانه ، وهذا يدفع بنا إلى ذكر سيدنا موسى ودعوته ، ومن المعروف تاريخيًّا وقرآنيًّا أنه كان لموسى قبيل كثير العدد ، ومع ذلك لم ينفعه قبيله أو عصبيته ، فقد ساقهم فرعون أمامه سوقاً ، وكاد أن يحصدهم على شاطىء البحر ، وكان قادراً على ذلك لولا حدوث المعجزة السماوية . إن الله سبحانه

يقول : ﴿ فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ﴿٦١﴾ قَالَ كَلَّآ ۖ إِنَّ مَعِىَ

رَبِّى سَيَهْدِينِ ﴿٦٢﴾ فَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْبَحْرَ ۖ فَٱنفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ

كَٱلطَّوْدِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٦٣﴾ وَأَزْلَفْنَا ثَمَّ ٱلْـَٔاخَرِينَ ﴿٦٤﴾ وَأَنجَيْنَا مُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓ أَجْمَعِينَ ﴿٦٥﴾

ثُمَّ أَغْرَقْنَا ٱلْـَٔاخَرِينَ ﴿٦٦﴾ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَةً ۖ وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٦٧﴾ وَإِنَّ رَبَّكَ

---

(١٨) سورة الأنبياء الآيات ٧٤ – ٧٧ .

(١٩) سورة الفجر الآيات ٦ – ١٤ .

﴿ هُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴾[٢٠] .

الدعوات الدينية دعوات سماوية وإتمامها لا يكون بالعصبية ، فما نفعت العصبية أحداً من الأنبياء فى دعوته ابتداء من أبى الأنبياء إبراهيم ، وانتهاء بسيد الرسل وخاتمهم محمد ، ﷺ ، وإنما كان إتمامها بالمعجزات أولاً ، ثم بالمؤمنين ثانياً . ولقد تولى القرآن الكريم توثيق هذا المبدأ فى كل المواقف وبآيات كثيرة فى سور عديدة سقنا بعضها مثلا ، ولم نورد جميعها؛ لأن القرآن الكريم كتاب متكامل تنوب بعض أمثاله عن جملتها .

إننا ندهش كثيراً لما ذهب إليه ابن خلدون فى شأن ارتباط إتمام الدعوة الدينية بالعصبية ، وأن هذه الدعوة من غير عصبية لا تتم ، ولو كان ابن خلدون مؤرخاً وحسب لالتمسنا له عذراً وقلنا إنه اجتهاد مؤرخ ، ولكن الحقيقة أن ابن خلدون واحد من كبار فقهاء المسلمين ، مالكى المذهب ، ولقد كان الإمام مالك رحمه الله من أكثر الأئمة تحسّباً للأمور الدينية ، وأشدهم محافظة فى القضايا الاجتهادية ، وإن ذلك هو مبعث دهشتنا من رأى ابن خلدون فى جانبين خطيرين من جوانب نظرية العصبية التى نادى بها : الجانب الأول هو أنها تحل محل النسب القرشى فى الإمامة ، والجانب الثانى -وهو الأشد خطورة- هو أن الدعوات الدينية لا تتم بغير عصبية .

على أن ابن خلدون يفاجئنا برأى ينقض به بعض ما ذهب إليه من شأن العصبية ، فيفرد فصلاً فى هذا الشأن عنوانه « إن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين » وهو يقلل فيه من شأن العصبية ، ويرفع من شأن الدين ، وأثره فى النفوس وتجميع القلوب ، وصرفها إلى الحق ورفض الباطل والإقبال على الله . إنه فصل قصير غاية القصر لم تزد سطوره على ستة ، ولكنها بكلماتها القليلة من أخطر ما ضمته المقدمة فى شأن العصبية والتقليل من شأنها فى الملك العظيم الذى تعتمد عظمته على الدين دون

(٢٠) سورة الشعراء الآيات ٦١ – ٦٨ .

غيره ، فهل قصد ابن خلدون بهذه السطور الستة التملص مما قرره بشأن العصبية ؟ إن جوابنا على ذلك يقع فى نطاق النفى ؛ لأن ابن خلدون جعل الفصل اللاحق له يتناول موضوع كون « الدعوة الدينية تزيد الدولة فى أصلها قوة على قوة العصبية التى كانت لها من عددها » . ثم يتبع ذلك بالفصل الخطير الذى عنوانه « إن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم » ، ومع ذلك فلا نرى كبير بأس فى أن نورد نص ذلك الفصل القصير الذى أشرنا إليه وهو[٢١] :

« إن الدولة العظيمة الاستيلاء العظيمة الملك ، أصلها الدين ، إما من نبوة أو دعوة حق ، وذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلّب ، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة . وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله فى إقامة دينه ، قال تعالى :

﴿ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ﴾[٢٢]

وسره أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف ، وإذا انصرفت إلى الحق ، ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله ، اتحدت دعوة حق ؛ وذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلّب ، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الكلمة للملك ، فعظمت الدولة » .

---

(٢١) المقدمة ص ١٥٧ .
(٢٢) سورة الأنفال الآية ٦٣ .

(٥)

دولة تقوم على شرط انعدام عصبيّة أمرائها

أسلفنا القول بأن قيام الدول لا يخضع للعصبية التى تبناها ابن خلدون ، وإنما يخضع لعناصر كثيرة مرتبطة بالزمان والمكان ، واعتبارات أخرى عديدة اقتصادية واجتماعية ودينية وأحلاف وفرص مواتية ، وبين أيدينا أمثلة كثيرة لدول لم تقم على العصبية ، بل كان قيامها خلواً من العصبية ، مثال ذلك عدد غير قليل من دول قامت فى مصر كالدولة الطولونية والدولة الإخشيدية والدولة الفاطمية والدولة الأيوبية ، بل إن هناك دولتى المماليك البحرية والمماليك الشراكسة ، وقد عاش ابن خلدون فى مصر نحو ربع قرن من الزمان فى ظل هذه الدولة الأخيرة ، وتولى المناصب الرسمية تحت إمرتها ، فكان من العجب بمكان أن تغيب عنه هذه الحقائق ، وإذن لم يكن قيام دولتى الأدارسة والعبيديين فى المغرب — طبقاً لمعتقد ابن خلدون — استثناء ، وإنما الاستثناء فى رأينا هو ما ذكره على أنه القاعدة والأصل ، ونعنى بذلك الدول التى ذكرها وربط بين قيامها والعصبية ، وهى دول بنى زيرى ، والمرابطين ، والموحدين ، والمرينيين ، وملوك الطوائف .

الأمر الغريب جداً فى هذا السياق الذى ينفى عنصر العصبية المطلق فى إقامة الدول ، هو أن دولة قامت فى المغرب العربى فى صلب الأقاليم التى عاش فيها ابن خلدون ، وكان شرط قيامها أن تكون غير ذات عصبية ، ونحن لا نعتقد أنها كانت غائبة عن فكره وهو يخطط لنظريته فى حتمية ارتباط العصبية بقيام الملك أو بظهور الدول ، إن تلك الدولة التى تجاهل ابن خلدون ذكرها هى الدولة الرستمية فى المغرب العربى التى عاشت أكثر من قرن وثلث قرن من الزمان بين سنتى ١٦٠ و٢٩٦هـ وامتد سلطانها من طرابلس شرقاً إلى تلمسان غرباً ، وبذلك تكون قد شملت ثلاث دول معاصرة لزماننا هى ليبيا وتونس والجزائر ، وكانت قصبة ملكها مدينة تاهرت .

أما شرط انتفاء العصبية لقيام هذه الدولة فكان الهدف منه هو استقرارها وثباتها وإشاعة العدل فيها ، ولم يكن لهذا الهدف أن يتحقق من وجهة نظر أنصارها ومنشئيها إلا بانتفاء العصبية عن رئيسها ، وهذا الرئيس أو الأمير هو عبدالرحمن بن رستم الفارسي الأصل الذى كان يتولى منصب القضاء فى تلك الديار ، وكان شرط انتفاء وجود عصبية لعبد الرحمن بن رستم أمراً واضحاً ، فهو فارسيّ يعيش فى المغرب بين أقرانه من أتباع المذهب الإباضى ، وكان يتمتع بالسيرة الحسنة والسمعة الطيبة والدين والعدالة ، وكانت غربته وافتقاده لعصبية يتكاثر بها ويشتد بها أزره ، المؤهل الأسمى لإسناد منصب الإمامة أى الرياسة لشخصه ، فقد قال مرشحوه لولاية أمر الدولة ما نصه :

« قد علمتم أنه لا يقيم أمرنا إلا إمام نرجع إليه فى أحكامنا ، وينصف مظلومنا من ظالمنا ، ويقيم لنا صلاتنا ، ونؤدى إليه زكاتنا ، ويقسم فينا » فقلبوا أمرهم فيما بينهم فوجدوا كل قبيل منهم فيه رأس أو رأسان أو أكثر ، يدير أمر القبيل ويستحق أمر الإمامة ، فقال بعضهم لبعض : « أنتم رؤساء ولا نأمن أن يتقدم واحد على صاحبه فتفسد نيته ، ولعل المقدم أن يرفع أهل بيته وعشيرته على غيرهم فتفسد النيات ، ويكثر الاختلاف ، ويقلّ الائتلاف ، ولكن هذا عبدالرحمن بن رستم لا قبيلة له يشرف بها ، ولا عشيرة له تحميه ، وقد كان الإمام أبوالخطاب(*) رضى لكم عبد الرحمن قاضياً وناظراً ، فقلّدوه أموركم ، فإن عدل فذلك الذى أردتم ، وإن سار فيكم بغير عدل عزلتموه ولم تكن له قبيلة تمنعه ، ولا عشيرة تدفع عنه » فأجمعوا أمرهم على ذلك[٢٣] .

(*) أبو الخطاب هو عبد الأعلى بن السمح المعافرى الذى دعا للمذهب الإباضى بالمغرب وبويع بالإمامة الإباضية على مقربة من طرابلس سنة ١٤٠هـ وقتل سنة ١٤٤ ، وكان هو وعبد الرحمن بن رستم زميلين يتلقيان العلم معاً بالبصرة فى حلقة أبى عبيدة مسلم بن أبى كريمة تلميذ جابر بن زيد ، وكان أبو الخطاب فى إبان حكمه القصير قد نصب عبد الرحمن قاضياً على القيروان .

(٢٣) أخبار الأئمة الرستميين لابن الصغير ص ٢٦ .

الشيء الجدير بالذكر أن هذا الإمام الفارسي الأصل ، المجرد من أية عصبية تساندهم ، قد أنشأ ملكاً واسع الأطراف في بلاد ليس له فيها مساندون من أقرباء أو أبناء قبيل ، وقد استمر هذا الملك مائة وثلاثين عاماً ، يعني أنشأ دولة متنفذة تجاوز عمرها العمر الذي حدده ابن خلدون في نظريته الخاصة بأعمار الدول ؛ ومن ثم يكون هذا الملك قد حطم سلفاً نظرية ابن خلدون في العصبية ، ولعل حقيقة بعينها قد غابت عن ابن خلدون على الرغم من علمه الغزير وذكائه المتوقد ، تلك هي أن العصبية ظاهرة جاهلية جاء الإسلام فقضى عليها ، واستبدل بها الأخوّة بين المؤمنين ، التي سجلها الكتاب العزيز في قوله تعالى : « إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ » وآية ذلك تلك الدولة الفارسية حكاماً وأمراء ، البربرية أرضاً ورعية .

وإذا كانت ثمة كلمة أخيرة في هذا الموضوع فهي أن ابن خلدون كان فقيهاً متمكناً ، وأنه كان يملك أدوات الاجتهاد ما في ذلك شك ، وهو لم يجتهد اجتهاداً يصادم نصًّا شرعيًّا فيما يعتقد ، ولكنه لم يوفق في فهم النص ، وطبق الفرع على الأصل وقنن قانوناً يخضع فيه الكل للجزء ، وجعل ما يسرى على الجزء ينصرف إلى الكل ، فقعد به اجتهاده عن الوصول إلى جادة الصواب .

الباب الثامن

ابن خلدون والعرب

- اتهامه بعداوة العرب
- من يرون العكس
- رؤيتنا للموضوع

ابن خلدون والعرب

(١)

اتهامه بعداوة العرب

قد يبدو غريباً بعض الشيء أن يخصص دارس لابن خلدون فصلاً يحمل هذا العنوان ؛ لأن مثل هذا العنوان يدفع إلى كثير من التساؤلات حول ابن خلدون وموقفه من العرب ، بغضّ النظر عن طبيعة هذا الموقف وما إذا كان معهم أو عليهم ، وقد يستبعد المرء لأول وهلة أن يكون رجل مثل ابن خلدون ضد العرب —وهذا شيء منطقي— لأنه عربى حضرمى من حيث الجنس والأرومة ، ولأنه فقيه مسلم ومالكى من حيث الصفة والعقيدة ، ولكن هذا الفقيه المفكر العربى المسلم هو الذى دفع دارسيه دفعاً إلى مثل هذا الموقف الذى يحمل فى طياته كثيراً من أدوات الاستفهام وعبارات التساؤل .

إن ابن خلدون قد أفرد فى مقدمته عدة فصول جعل عناوينها توحى بالنيل من « العرب » ومروءاتهم وشمائلهم ، وهذه العناوين هى : « العرب لا يتغلبون إلا على البسائط » و « العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب » و « العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية » و « العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك » و « إن المبانى التى كانت تختطها العرب يسرع إليها الخراب إلا فى الأقل » .

إنها عناوين مثيرة وعدوانية ، بل عدائية إذا ما كان المؤلف يقصد العرب كأمة ،

وأما إذا كان يقصد الأعراب فإن الأمر حينئذ يأخذ وجهاً آخر ، فقد هاجم العرب ونال من مروءتهم كثير من الدارسين غير المسلمين أو دارسون يحملون أسماءً إسلامية ، ولكنهم من حيث جلال العقيدة وأحكامها والاستمساك بها ليسوا بشيء ، فأما إذا كان الأمر متعلقاً بابن خلدون العربي صلبية ، المسلم عقيدة ، الفقيه تكويناً ، فإن الموقف حينئذ يأخذ شكلاً خطيراً لا ينبغي التسليم به قبل أناة من البحث وروية من التفكير .

لقد ذهب الدارسون في قضية ابن خلدون والعرب مذهبين متباينين ، وشكلوا فريقين متناقضين : فريقاً يرى أن ابن خلدون يقصد العرب جملة ، وفريقاً يرى أن ابن خلدون يقصد الأعراب البدو دون غيرهم ، ولقد قدم كل من الفريقين أسبابه وشرح مبرراته .

يأتي في مقدمة الفريق الأول الذي يعتقد أن ابن خلدون يقصد تحقير العرب والنيل من إنجازاتهم الأستاذ الدكتور طه حسين في رسالته التي أعدها في العقد الثاني من هذا القرن بالفرنسية عن « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » ، أشار فيها إلى العرب وما وصلوا إليه من ضعف وتدهور وتفسخ في العصر الذي عاش فيه ابن خلدون ، وربط بين حالهم آنذاك ورأي ابن خلدون فيهم ، لكي ينتهي إلى القول بأنه « ليس غريباً إذن أن يزدريهم ابن خلدون ، ولا سيما أنه عاش في ظل الأسرة البربرية المجاهرة بعدائها للعرب الذين خربوا إفريقية الشمالية في القرن الخامس » .

إن الدكتور طه حسين يعتقد أن حملة ابن خلدون كانت موجهة ضد العرب ، كل العرب ، ويقرر أنها حملة خاطئة وظالمة . وعن قول ابن خلدون « إن العرب يجهلون سياسة الملك » يرد طه حسين عليه قائلاً ساخراً : « من الصعب أن نناقش رأياً كهذا ؛ لأننا لا ندري ماذا يقصد ابن خلدون بسياسة الملك !! » ثم يستطرد قائلاً : « ليس لنا أن ندخل هنا في تفاصيل الإصلاحات القيمة التي استحدثتها حكومات الخلفاء الراشدين والأمويين وبني العباس . على أنه من المحقق أن العرب من

بين جميع الأمم التى قبضت على ناصية الحكم فى الدولة الإسلامية فى العصور الحديثة كانوا أقدر وأعدل من تولّى حكمها ، وأمهر من عرف أن يهيئ لشعوبها أسباب التقدم العقلى والمادى »(١) .

وحتى فيما يتعلق بالبدو فإن طه حسين يرفض حملة ابن خلدون ضدهم ، تلك الحملة الشعواء التى شنها عليهم . إن طه حسين يمضى يدافع عنهم قائلاً : « ألا يكفى ابن خلدون أن تلك القبائل البدوية التى خرجت من القفار ، والتى كانت حتى خروجها بعيدة عن كل مجتمع متمدن قد وصلت إلى أن تفرض دينها ولغتها على قسم عظيم من العالم الرومانى والفارسى القديم » .

ويمضى طه حسين منتهزاً الفرصة فيغمز من قناة ابن خلدون معرّضاً بمنهجه فى فهم التاريخ قائلاً : « وإذا كان ابن خلدون لم يفهم بأحسن مما فهم أن الحضارة التى تمتع بها هى من صنع العرب ، فلا ريب أن ذلك لأن المذهب الذى يدرس به التاريخ ضيق جداً » .

ومن المؤرخين العرب المعاصرين الذين يذهبون مذهب الدكتور طه حسين ، الأستاذ محمد عبد الله عنان الذى يعتقد اعتقاداً جازماً بأن ابن خلدون يقصد إهانة العرب أنفسهم ، ويعنى بذلك سكان الجزيرة العربية وليس الأعراب أو البدو ، ويبرر اعتقاده هذا بأن ابن خلدون وهو يشرح نظريته « فى أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب » يذكر –أى ابن خلدون– أن العرب حينما تغلبوا على العراق والشام تقوض عمرانهما ، وكذلك خربت إفريقية والمغرب لما جاز إليها بنو هلال وبنو سليم ، كذلك يشير الأستاذ عنان إلى مقولة ابن خلدون إن حملة العلم فى الإسلام أكثرهم من العجم ، ثم يقرر أن ابن خلدون فى هذا السياق واضح جدًّا فى أنه يقصد

(١) فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ترجمة محمد عبد الله عنان ص ١٠٢ .

العرب الأصليين ، ويستطرد فى حماس قائلاً : وفى مقدمتهم النبى العربى والصحابة والتابعون وسائر سكان شبه الجزيرة العربية[٢] .

على أن الأستاذ عنان فى الوقت الذى يقرر فيه أن ابن خلدون يقصد بالسوء العرب لا الأعراب يعود فيختلف مع ابن خلدون ، ويجرح رأيه ويدحض حججه مقرراً أن العرب هم الذين افتتحوا وهاد ومفاوز الأناضول وأرمينية ، وتوغلوا فيما وراء فارس ، وافتتحوا شمال إفريقية حتى المغرب الأقصى ثم إسبانيا ، وعبروا جبال البرنيه إلى فرنسا ، وهذه كلها أقطار وعرة ، وليست من البسائط التى يسهل غزوها ، وقد افتتحها العرب جميعاً فى أقل من قرن .

وينتقل الأستاذ عنان من تصحيح خطأ ابن خلدون فى شأن العرب والحرب وشجاعتهم وجسارتهم إلى تصويب خطأ آخر وقع فيه ابن خلدون حين نسب إلى العرب تخريب الأقطار التى فتحوها قائلاً : إن العرب لم يخربوا هذه الأقطار ، ولكنهم على العكس من ذلك أقاموا فيها دولاً ومجتمعات عامرة زاهرة ، ثم يستطرد قائلاً : ويكفى لكى ندحض نظرية ابن خلدون فى خواص الفتوح العربية أن نستشهد بقيام الدولة الأموية فى المشرق ، ثم قيام الدولة الإسلامية فى إسبانيا .

وأما تحامل ابن خلدون على العرب فيعزوه الأستاذ عنان إلى أنه برغم انتساب ابن خلدون إلى أصل عربى فإنه ينتمى فى الواقع إلى الشعب البربرى الذى افتتح العرب بلاده بعد مقاومة عنيفة ، وفرضوا عليه دينهم ولغتهم واضطروه بعد طول نضال إلى أن يندمج فى الكتلة الإسلامية ، وأن يخضع راغماً لرئاسة العرب فى المغرب وإسبانيا ، هذا وقد ورث البربر بُغْض العرب ، وقد نشأ ابن خلدون فى هذا المجتمع البربرى ، يضطرم بمشاعره وتقاليده ، ونشأت فيه أسرته قبل مائة عام ، ونعمت برعاية الدولة الحفصية الموحدية التى ترجع إلى أصول بربرية ، فليس غريباً بعد ذلك أن يصدر ابن خلدون أشد الأحكام وأقساها على العرب[٣] .

---

(٢) ابن خلدون ، حياته وتراثه الفكرى ص١٢٧ ، ١٢٨ الطبعة الثالثة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر .
(٣) المصدر السابق ص ١٢٩ .

(٢)

من يرون العكس

هذا بعض ما كان من خبر بعض الباحثين الذين يرون أن ابن خلدون قصد بتحامله العرب وليس الأعراب . على أن هناك فريقاً كبيراً أيضاً من العلماء والباحثين المسلمين والأجانب يرون أن ابن خلدون قصد بلفظ العرب الذى استعمله فى مجال التحامل ، الأعراب والبدو ، وليس العرب .

من هؤلاء الدارسين المتبحرين الأستاذ الدكتور على عبدالواحد واف ، وهو صاحب دراسات عديدة جليلة معتمدة عن ابن خلدون ، ومنهم الأستاذ ساطع الحصرى ، ومنهم الأستاذ جميل بيهم الذى يقول : لقد كان ابن خلدون يذم البدو دون العرب فى الفصول الأربعة التى جاءت تحت عنوان « فى العمران البدوى والأمم المتوحشة والقبائل » كما كان واضحاً فيما بعد بأنه كان يطرى العرب ويشيد بهم وبحضارتهم فى الإسلام وما قبله ، ولكن مصدر الالتباس يرجع إلى أنه فى الحالين استعمل كلمة العرب ، فترك المجال للشعوبيين لأن يتجاوزوا قصد المؤلف إلى التمسك باللفظ دون المعنى ، وإلى اتخاذها حجة لهم للتنديد بالعرب والحط من شأنهم[٤] . غير أن هذا التخريج من جانب الأستاذ بيهم لا يكاد يشفى غلة .

ومن الباحثين غير العرب الذين فهموا مقصد ابن خلدون فى حديثه عن العرب بأنهم الأعراب البدو ، البارون دوسلان الذى ترجم المقدمة إلى اللغة الفرنسية حوالى منتصف القرن التاسع عشر .

لقد ألحق البارون دوسلان بترجمته للمقدمة معجماً لألفاظها . وفيما يتعلق بالفصل الذى عنوانه « فصل فى أن جيل العرب فى الخلقة طبيعى » يقرر أن لفظ العرب

---

(٤) العروبة والشعوبيات الحديثة ص ٥٣ ، ٥٤ .

الذى استعمله ابن خلدون قد عنى به البدو الرحل ، وتلك هى عبارته الفرنسية :
Les arabes d' Ibn khaldoun sont les Arabes Nomades.

وكذلك ذهب المؤرخ التركى جودت باشا ، فترجم كلمة العرب كما جاءت فى عناوين فصول المقدمة بـ « قبائل عربية » أو القبائل العربية[*].

أما لماذا فهم كل من البارون دوسلان وجودت باشا لفظ العرب على أنه البدو الأعراب ، فلأن كلاً منهما غير ذى خلفية تسىء الظن بابن خلدون ، ولأن العرب كأمة أبرياء من تلك الصفات التى جاءت على لسان ابن خلدون ، ولأنهم بعد ذلك بناة أمجاد وفتوح ، وأصحاب عقيدة وحضارة . هذا ما قد وقر فى ذهن العالمين غير العربيين .

(٣)

رؤيتنـــا للموضـــوع

ولكن ما لنا لا نحاول الاقتراب من تلك النصوص التى أثارت هذا الجدل – وقد سجلنا عناوينها فى مستهل الفصل – ونستجلى معانيها ونستنطق مراميها ونستبين أهدافها من خلال الحدث والسياق .

يقول ابن خلدون فى النص الأول الذى عنوانه « إن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط » : « إنهم بطبيعة التوحش الذى فيهم أهل انتهاب وعيث ، ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر ، ويفرون إلى منتجعهم بالقفر ، ولا يذهبون إلى المزاحفة والمحاربة إلا إذا دفعوا بذلك عن أنفسهم ، فكل معقل أو مستصعب عليهم فهم تاركوه إلى ما يسهل عنه ولا يعرضون له ، والقبائل الممتنعة عليهم بأوعار الجبال بمنجاة عن عيثهم وفسادهم ؛ لأنهم لا يتسنمون إليهم الهضاب ولا يركبون الصعاب »[٦] .

(*) عبد الرحمن بن خلدون للدكتور على عبد الواحد وافى ص ٢٤٢ .

(٦) المقدمة ص ١٤٩ – طبعة ثالثة بيروت .

إن هذه الصفات التى وصفها ابن خلدون بداهة لا تنطبق إلا على الأعراب دون العرب ، من حيث الانتهاب وعيث الفساد والفرار إلى منتجعهم بالقفر ، فالعرب عاشوا من قديم فى مكة ويثرب والطائف وصنعاء وغيرها من أمصار الجزيرة العربية ولم يصدر عنهم شيء مما ذكره ابن خلدون ، وأما الأعراب فإنهم يسعون إلى الغزو والانتهاب ، وهم على عكس قول ابن خلدون ، فلا تصدهم بسائط أو جبال ، ولا تعوقهم سهول أو وعورة ، ولا تزال بعض قبائلهم إلى اليوم على هذا النهج من السلوك ما وجدت إليه من سبيل . ولقد شاهد كاتب هذه السطور بنفسه جحافل الأعراب من قبائل اليمن وهى تهاجم مدينة صنعاء سنة ١٩٤٨ قادمين من أقاصى البقاع ، مجتازين الهضاب ، متسلقين الجبال ، وكان رصاص المدافعين عن صنعاء يحصدهم حصداً ، فما كان ذلك يزيدهم إلا ضراوة واستماتة فى الاندفاع والهجوم ، ولقد انتهبوا صنعاء ، وحملوا معهم كل ما تحويه مساكنها ومبانيها من أثاث ومتاع على ظهور إبلهم إلى مواطنهم ، حتى الأبواب والنوافذ الخشبية خلعوها لكى يشعلوها ناراً ويستدفئوا بها . إن هؤلاء هم الأعراب وليس العرب . يبقى بعد ذلك أنه كيف غاب عن ذهن ابن خلدون أن العربى –بدويًا كان أم حضريًا– ليس أهلاً لركوب المخاطر واقتحام المعاقل ، وهو يعلم أنهم فتحوا فارس وسجستان وبلاد الجبل وأرمينية والأناضول فى المشرق ، وجبال أطلس والأندلس وسلسلة جبال البرنيه المنيعة حتى وصلوا إلى فرنسا ، وهو ما أشار إليه الأستاذ عنان عند مناقشته هذا الموضوع ، إذن هم الأعراب الذين قصدهم ابن خلدون وليس العرب .

يقول ابن خلدون فى النص الثانى الذى عنوانه « إن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب » ما نصه : « والسبب فى ذلك أنهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم ، فصار لهم خلقاً وجبلّة ، وكان عندهم ملذوذاً ، لما فيه من الخروج عن ربقة الحكم وعدم الانقياد للسياسة ، وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له ، فغاية الأحوال العادية كلها عندهم الرحلة والتغلب ، وذلك مناقض

للسكون الذى به العمران ، ومناف له ، فالحجر مثلاً إنما حاجتهم إليه لنصبه أثافى القدر ، فينقلونه من المبانى ويخربونها عليه ويعدونه لذلك ، والخشب أيضاً إنما حاجتهم إليه ليعمروا به خيامهم ويتخذوا الأوتاد منه لبيوتهم ، فيخربون السقف عليه لذلك ، فصارت طبيعة وجودهم منافية للبناء الذى هو أصل العمران ، هذا فى حالهم على العموم ، وأيضاً فطبيعتهم انتهاب ما فى أيدى الناس ، وأن رزقهم فى ظلال رماحهم ، وليس عندهم فى أخذ أموال الناس حد ينتهون إليه ، بل كلما امتدت أعينهم إلى مال أو متاع أو ماعون انتهبوه »[٧] .

لعلنا فى غنى مرة ثانية عن أن نؤكد أن هذا الكلام لا ينطبق على العرب فى شيء ، وإنما ينطبق على الأعراب ، ذلك أن ما أسماه ابن خلدون باستحكام عوائد التوحش ، والرحلة والتغلب ، وذكر ألفاظ الحجر والأثافى ، وتخريب المبانى ، والخيام والأوتاد ، كل ذلك من شأن الأعراب وبيئتهم ، وليس من شأن العرب ساكنى الأمصار وأصحاب العمران ، هذا فضلاً عمّا ذكره من أن رزقهم فى ظلال رماحهم ، وليس عندهم فى أخذ أموال الناس حد ينتهون إليه إلخ .... كل ذلك ينطبق بداهة على الأعراب والبدو،وليس على العرب بالمفهوم العام .

ومن المؤسف أن يتورط المؤرخ الكبير فى أخطاء تاريخية حين يذكر فى هذا الفصل ما نصه : « وانظر إلى ما ملكوه وتغلبوا عليه من الأوطان من لدن الخليقة كيف تقوض عمرانه ، وأقفر ساكنه ، وبدلت الأرض فيه غير الأرض ، فاليمن قرارهم خراب إلا قليلا من الأمصار ، وعراق العرب كذلك قد خرب عمرانه الذى كان للفرس أجمع ، والشام لهذا العهد كذلك ، وإفريقية والمغرب لما جاز إليها بنو هلال وبنو سليم منذ أول المائة الخامسة وتمرسوا بها لثلاثمائة وخمسين من السنين قد لحق بها وعادت بسائطه خراباً كلها ، بعد أن كان ما بين السودان والبحر الرومى كله عمراناً »[٨] .

---

(٧) المقدمة ص ١٤٩ .

(٨) المقدمة ص ١٥٠ .

إنه ليس بصحيح أن العراق قد خرب عمرانه حسبما ذكر ابن خلدون ، وكذلك الشام ، وكيف يتسنّى لابن خلدون أن ينسى العمران الهائل الذى أنشأه العرب فى العراق والأقطار الشامية . إن ابن خلدون يناقض نفسه بنفسه ، فقد ذكر فى صفحة ٣٤٢ من المقدمة « أن بغداد وحدها كان بها خمسة وستون ألف حمّام » . ولنا أن نتساءل والأمر كذلك : إذا كانت الحمامات وحدها بهذا العدد الهائل ، فكيف كانت صورة العمران آنئذاك من قصور ومساكن ومساجد ومدارس ومستشفيات وأسواق ومتاجر ومصانع وبساتين وحدائق ، ناهيك ببغداد الرشيد والمهدى من قبل ، وبغداد المتوكل من بعد . على أن ابن خلدون لا يلبث أن يكفينا مئونة التساؤل فيستطرد قائلاً : « وكانت –أى بغداد– مشتملة على مدن وأمصار متلاصقة ومتقاربة تجاوز الأربعين ، وكذا حال القيروان وقرطبة والمهدية فى الملة الإسلامية ، وحال مصر القاهرة بعدها فيما بلغنا –والكلام لا يزال لابن خلدون– لهذا العهد » .

إن ما يقال عن هذا العمران العظيم فى العراق على أيام العباسيين يقال أيضاً عن بلاد الشام فى عصر الأمويين ، وقد كان عبد الملك والوليد وهشام بناة ملك ومنشئى عمران .

إن الفتوحات فى كل الحروب وفى كل الأزمنة يصحبها الكثير من التخريب ، ولكن لا ينبغى أن يطلق على العرب فى حروبهم هذه الصفة ؛ لأنهم كانوا أشرف من حارب وأرحم من فتح ، وقد كان الفاتحون العرب يلتزمون آداباً وحدوداً ألزمهم بها الخليفتان ، الأول والثانى : ألّا يحرقوا زرعاً ، ولا يقعروا نخلاً ، ولا يقتلوا طفلاً أو امرأة أو شيخاً أو كاهناً ، إلى غير ذلك من مواد الدستور الإسلامى فى الفتوح .

ثم ما بال ابن خلدون لم يذكر حروب الفرس والروم وما جرى فيها من ويلات ، وقد كان التخريب أقل مصائبها ، وماذا كان يكتب ابن خلدون لو قدر له أن يعيش فى زماننا ويشهد ويلات الحرب العالمية الثانية التى محت العمران فى كل من ألمانيا وانجلترا ،

واجتثت مدناً كبرى فى اليابان بواسطة أبشع ما توصل إليه الفكر البشرى من أدوات التخريب ؟ أكان يظل على رأيه من العرب — والمقصود الأعراب — إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب ؟! ثم ماذا كان سيقوله عن اليهود وما يفعلونه فى الفلسطينيين ؟

يبقى بعد ذلك أن نسجل ما نتصوره دافعاً لابن خلدون حتى كتب هذا الفصل بهذه الصورة البشعة عن العرب . إن ابن خلدون قد تمثل فيما سلف من قول بأفعال بنى هلال وبنى سليم ، وهؤلاء الأقوام وحلفاؤهم قد عاثوا فى المغرب فساداً ، وكان ابن خلدون يقيم تحليلاته ويجرى تطبيقاته على البيئة المغربية وحدها فى أول أمره ، وقد مر بنا قبل قليل حديثه عن عمران بغداد ، وعمران مصر التى لم يكن قد زارها بعد طبقاً لعبارته التى يقول فيها « وحال مصر القاهرة بعدها فيما بلغنا » .

الحقيقة أن الصورة التى تكونت فى مخيلة ابن خلدون ورسخت فى ذهنه عن القبائل العربية كان مصدرها الأول ما فعله بنو سليم وبنو هلال وأحلافهم فى شمال إفريقية ، وهى صورة قاتمة تنتهى به إلى سوء الظن ، وإصدار أحكام ليست فى صالحهم ، وهو غير ملوم لو حدد الحكم الذى أصدره عليهم ولم يجعله ذا صفة جامعة شاملة .

إن قبائل سليم وهلال ورياح وعدى وأحلافهم قد أنزلوا بالأقاليم الإفريقية والمغربية الكثير من التخريب والنهب والسلب على مدى قرن ونصف من الزمان ، لقد خربوا مدينة القيروان وضواحيها ، وفعلوا الشيء نفسه فى كل مكان حلُّوا به ، مثل تونس وسوسة والمهدية ، وأوقعوا الهزائم بكثير من قبائل البربر المعروفة بقوة الشكيمة وشدة المراس ، وأدخلوا الرعب إلى القلوب والفزع إلى النفوس ، بل إن هذه القبائل حين استقرت فى بعض المناطق بدأت تمارس أدواراً مصيرية فى تاريخ المنطقة ، فقد عقد بعض ملوك بنى غانية — حكام جزر البليار — حلفاً مع هذه القبائل العربية ، واستخدموهم فى ضرب الموحدين ، والاستيلاء على إفريقية خلال معارك استمرت نحو

ربع قرن من الزمان ، جرى فيها من ألوان النهب والسلب والاستباحة والتخريب الشيء الكثير الذى توارث الناس روايته وترديده لمدة أجيال ، بحيث وصل إلى ابن خلدون عن طريق الرواية والقراءة . وهو حين يذكر كيف خرب العرب اليمن والعراق والشام يستطرد قائلاً ، وهو ما ألمحنا إليه قبل قليل : « .... كذلك وإفريقية والمغرب لما جاز إليها بنو هلال وبنو سليم منذ أول المائة الخامسة وتمرسوا بها لثلاثمائة وخمسين من السنين قد لحق بها ، وعادت بسائطه خراباً كلها ، بعد أن كان ما بين السودان والبحر الرومى كله عمراناً ، تشهد بذلك آثار العمران فيه من المعالم وتماثيل البناء وشواهد القرى والمدر »[٩] .

إذا كان حكم ابن خلدون على العرب بالوحشية والتخريب قائماً على ما سمعه بالمغرب وإفريقية من أفعالهم ، فإننا لا نلومه إذا ما كان الحكم مقتصراً على تلك القبائل من هلال وسليم وبقية الطوائف المحالفة لها ، أما أن يتصرف الحكم إلى سائر العرب فذلك أمر يحتاج إلى حجاج ونقاش .

على أننا نبادر إلى تقرير أن هذه القبائل التى عبرت إلى إفريقية والمغرب وعاثت فى الأرض فساداً ، لا تمثل سلوك قبائل العرب جميعاً — على ما فى قبائل العرب البدو من غلظة وقسوة — ذلك لأن هذه القبائل من سليم وهلال ورياح فيها من أخلاق القرامطة — وما أدراك ما القرامطة — الشيء الكثير ؛ ذلك أنهم كانوا حلفاء للقرامطة ، واشتركوا معهم فى كثير من غاراتهم البربرية التى ربما تعفف التتار عن بعض فظائعهم ، فالقرامطة كثيراً ما أغاروا على حجاج بيت الله وأعملوا فيهم السيف ، وطموا بئر زمزم بجثث القتلى من الحجاج ، بل تمادوا فى وحشيتهم فهدموا الكعبة ، وسرقوا الحجر الأسود الذى بقى فى حوزتهم فى « هجر » بضعة وعشرين عاماً .

نقول إن هذه القبائل التى استمد ابن خلدون حكمه على العرب جميعاً من خلال

---

(٩) المقدمة ص ١٥٠ وكتاب العبر جـ ٦ ص ١٣ — ١٦ .

سلوكها فى المغرب وإفريقية كانت حليفة للقرامطة ، واشتركت معهم فى محاولة غزو مصر سنة ٣٦٨هـ ، على عهد العزيز بالله الفاطمى بن المعز لدين الله ، فلما انهزم القرامطة استبقى الخليفة الفاطمى هذه القبائل وأسكنهم بصعيد مصر فيما يعرف الآن بمحافظة سوهاج ، وهناك تكاثروا ، ومع تكاثرهم زادت شرورهم ، فقرر الخليفة الفاطمى المستنصر التخلص منهم بحيلة بارعة ، فأغراهم بالارتحال إلى إفريقية ، وبذل لهم الأموال الكثيرة وأمدهم بوسائل الارتحال ، وبذلك تخلص من شرورهم من ناحية ، ورزأ بهم خصومه من آل زيرى الذين كانوا يحكمون تونس فى ذلك العصر من ناحية أخرى ، فطبقوا فى ارتحالهم أخلاق القرامطة ، من نهب وسلب وقتل وهدم وتخريب ، وظلوا يضربون فى أكناف الأرض منطلقين من مصر متجهين إلى أقصى الغرب والقرمطة سلوكهم والتخريب فى ركابهم . إذن فالمقصود الذى تفصح عنه حقيقة الأحداث هم الأعراب وليس العرب .

وفى النص الثالث الذى عنوانه « العرب أبعد الناس عن سياسة الملك » يقول ابن خلدون « والسبب فى ذلك أنهم أكثر بداوة من سائر الأمم ، وأبعد مجالاً فى القفر ، وأغنى عن حاجات التلول وحبوبها ؛ لاعتيادهم الشظف وخشونة العيش »[١٠] وهى نفس الصفات التى أطلقها عليهم فى فصوله السابقة وكررها أكثر من مرة . ويمضى فى القول ذاكراً إيلافهم التوحش وأخذ ما فى أيدى الناس ، ثم يتحول إلى القول بأن هذه الطباع قد أبعدتهم عن سياسة الملك .

ولكن لا يلبث ابن خلدون ، وهو عالم بممالك العرب ، أن يقول : « وإنما يصيرون إليها -أى إلى سياسة الملك- بعد انقلاب طباعهم وتبدلها بصبغة دينية تمحو ذلك منهم ، وتجعل الوازع لهم من أنفسهم ، وتحملهم على دفاع الناس بعضهم ببعض ، واعتبر ذلك بدولتهم فى الملة لما شيّد لهم الدين أمر السياسة بالشريعة وأحكامها

---

(١٠) المقدمة ص ١٥١ .

المراعية لصالح العمران ظاهراً وباطناً ، وتتابع فيها الخلفاء ، عَظُمَ حينئذ ملكهم وقوى سلطانهم » ثم يستطرد قائلاً : « كان رستم إذا رأى المسلمين يجتمعون للصلاة يقول أكل عمرُ كبدى ، يعلّم الكلابَ الآداب »[11] .

إن أحداً لا يختلف مع ابن خلدون فى هذا النص من حيث إن الإسلام سما بالعرب خلقاً وسلوكاً ووحد صفوفهم ، وآخى بينهم ، وألف بين قلوبهم ، وجعلهم أعظم أمة على وجه الأرض ، وقد أيد القرآن الكريم هذه الظاهرة التى تشبه المعجزة فى قوله تعالى : ﴿ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ ۚ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[12]

وأما أن ينعت رستم المسلمين بالكلاب ، فإن ذلك لا يعنى أنهم كلاب ، وإنما كانوا جند الله الذين أوقعوا به شر الهزائم ، وكان قبلهم لا يعرف الهزيمة ، ثم سلّوا عرش كسرى الوثنى وأبدلوا به دولة تقوم على توحيد الخالق ونشر العدل وإشاعة الأمن بين الناس ، هذا وإن من كان فى موقع رستم لا ينتظر منه أن يمدح المسلمين أو يشيد بهم ، ومن ثَمَّ لم يكن التوفيق فى جانب ابن خلدون حين أقحم قول رستم فى هذا المجال .

هذا وقد كان للعرب ملك قبل الإسلام تمثل فى حمير والتبابعة وغيرهم ، وكان ملكهم فى الإسلام أعظم وأشمل وأكمل ، وإن أمة من الأمم - قديمة كانت أو وسيطة أو حديثة - لم تنجب من الملوك بناة الدول ومنشئيها مثلما أنجبت الأمة العربية فى ظل الإسلام ، لقد أنجبت عبد الملك بن مروان المنشئ الحقيقى للدولة المروانية الأموية ، وأبا جعفر المنصور منشئ الدولة العباسية ، وعبد الرحمن بن معاوية الملقب بالداخل ، والمعروف بصقر قريش ، الذى أنشأ الدولة الأموية الإسلامية فى الأندلس ، وعبد الرحمن الناصر الذى دانت لسلطانه ملوك الدول الأوربية ، فخطبت وُدَّهُ وتحامت

---

(11) المقدمة ص ١٥٢ .
(12) سورة الأنفال الآية ٦٣ .

جانبه ، كما أنجبت ملوكاً عظاماً –إن لم يكونوا عرباً من حيث الأصول والدماء فقد عرّبهم الإسلام– من أمثال صلاح الدين الأيوبي ، والظاهر بيبرس ، والغوري وقطز .

ويبقى بعد ذلك أن من ذكرهم ابن خلدون في مستهل هذا الفصل إنما هم الأعراب البدو وليس العرب ، وأما ما أسداه الإسلام إلى العرب من هداية وعزة وأمجاد ، فليس موضع نقاش ، كما أنه ليس داخلاً في لحمة الموضوع الذي نحن بصدد مناقشته ، وإن إعزاز الإسلام للجماعات حتى أنشأت ممالك عزيزة لم يكن خاصًّا بالعرب وحدهم ، وإنما خص كل من التزموا بالإسلام ، ذلك أن فاتحي الهند من الأسرة الغزنوية لم يكونوا عرباً وإنما كانوا من أتراك وسط آسيا ، وفي مقدمتهم السلطان سبكتكين وولده محمود الغزنوي ، وأن فاتحي أرض الأناضول والقسطنطينية والمتساحين في جبال أوربا وسهولها حتى وصلوا إلى فيينا مروراً بكل دول البلقان لم يكونوا عرباً وإنما كانوا من الأتراك السلاجقة ، وإن هذا الخط من الحديث بالغ الطول ، وليس هذا مكانه .

ولابن خلدون فصل عنوانه هكذا « إن المباني التي كانت تختطها العرب يسرع إليها الخراب إلا في الأقل »[13] وابن خلدون معنيّ بالعمران ، فلا غرابة أن يتحدث عن المباني وأشكالها وعمرانها وخرابها ، ولكن يبقى السؤال قائماً وهو : هل يقصد ابن خلدون بمن ذكرهم في عنوان هذا الفصل العرب أو الأعراب ؟ إن ابن خلدون يجيب بنفسه عن السؤال من منطلق الأسباب التي تؤدي إلى ذلك ، فيقول :

« والسبب في ذلك شأن البداوة والبعد عن الصنائع كما قدمناه –ولا يزال الكلام لابن خلدون– فلا تكون المباني وثيقة في تشييدها » وبعد أن يذكر أن العرب قلّما يراعون حسن الاختيار في تخطيط المدن في المكان وطيب الهواء والمياه والمزارع والمراعي ، يقول : « والعرب بمعزل عن هذا كله ، وإنما يراعون مراعي إبلهم

---

(١٣) المقدمة ص ٣٥٩ .

خاصة ، لا يبالون بالماء طاب أو خبث ، ولا قلّ أو كثر ، ولا يسألون عن زكاء المزارع والمنابت والأهوية لانتقالهم فى الأرض ونقلهم الحبوب من البلد البعيد ، وأما الرياح فالقفر مختلف للمهاب كلها ، والظعن كفيل لهم بطيبها » .

إن ابن خلدون يقرر صراحة أنه يقصد العرب البدو الذين هم الأعراب ، ثم يذكر المراعى والإبل والانتقال فى الأرض والقفر والرياح ومهابّها والظعن والارتحال .

ولقد أورد ابن خلدون هذا الكلام إن لم يكن بكل ألفاظه فبأكثرها وبكامل معانيها فى الفصل الثانى من موضوع العمران البدوى والأمم الوحشية ، وذكر فيه العرب ومن فى معناهم ، وظعون البربر وزناتة بالمغرب ، والأكراد والتركمان بالمشرق ، واستطرد موضحاً : « إلا أن العرب أبعد نجعة وأشد بداوة ؛ لأنهم مختصون بالقيام على الإبل فقط »[١٤] .

يتضح الآن بجلاء أن من قصدهم ابن خلدون هم الأعراب وليس العرب ؛ لأن كل ما ذكره فى الفصول التى تناول بها العرب إنما ينطبق على الأعراب البدو دون غيرهم .

لقد شيد العرب مبانى عظيمة خالدة حتى الآن مثل المسجد الأموى بدمشق ، والمسجد الأقصى ، ومسجد الصخرة فى مدينة القدس ، صحيح أن كثيراً من التجديدات والتحسينات أدخلت عليها ، ولكن ذلك لا يمنع الحقيقة التاريخية التى تقرر أن مبانى هذه المساجد بدأت فخمة شاهقة . ولقد اختط العرب عدداً من المدن العظيمة مثل البصرة والكوفة وواسط ورصافة هشام والفسطاط والقيروان ، وعدداً من المدن فى الأندلس فور فتحهم إياها ، وأطلقوا على بعضها أسماء مدن المشرق ، ولقد عاب ابن خلدون موقع كل من البصرة والكوفة ، مع أن البصرة ذات موقع فريد

---

(١٤) المقدمة ص ١٢١ ، ١٢٢ .

لاختطاطها على نهر وبحر فى وقت واحد ، هما شط العرب والخليج العربى ، كما تقع الكوفة على نهر الفرات ، وأما الفسطاط فتقع على نهر النيل قبالة جزيرة الروضة . هذا ويحدثنا التاريخ عن قصور الأمويين على ضفاف فروع بردى والغوطة والأخيضر فى العراق ، ابتداء من يزيد بن معاوية وانتهاء بمروان بن محمد ، هذا فضلاً عن عمران الفسطاط التى اهتم المؤرخون والرحالة بوصفها والإشادة بها .

وأما ما يتعلق بالمدن الصغيرة والقرى فإنه مما لا شك فيه أنهم أنشأوا الآلاف منها فى صعيد مصر والدلتا وربوع الشام ، ولا تزال حتى اليوم تحمل أسماءها العربية ، وإن معاجم البلدان وكتب الرحالين تمدنا فى هذا الميدان بما يشهد للعرب بالعمران الموصول وليس بالخراب السريع .

ومما يزيد الأمر وضوحاً فى أن مقصد ابن خلدون الأعراب وليس العرب ما ذكره فى الفصل الذى عنوانه « فى أن العرب أبعد الناس عن الصنائع » ما نصّه : « والسبب فى ذلك أنهم أعرق فى البدو وأبعد عن العمران الحضرى وما يدعو إليه من الصنائع وغيرها ، والعجم من أهل المشرق وأمم النصرانية عُدْوَةَ البحر الرُّومى أَقْوَمُ الناس عليها ؛ لأنهم أعرق فى العمران الحضرى ، وأبعد عن البدو وعمرانه ، حتى إن الإبل التى أعانت العرب على التوحش فى القفر والإغراق فى البدو مفقودة لديهم بالجملة ، ومفقودة مراعيها والرمال المهيئة لنتائجها »[١٥] .

مرة أخرى يبدو فى وضوح كامل لفظاً ومعنىً وقرينةً واصطلاحاً أن ابن خلدون يقصد الأعراب البدو .

ولكى نختم الحديث فى هذا المبحث عما يقصده ابن خلدون من لفظ العرب من خلال الاستشهاد بتعريفاته وألفاظه وما يوحى به سياق أسلوبه ، نورد له هذا النص

---

(١٥) المقدمة ص ٤٠٤ .

الذى يتحدث فيه عمّن وجبت عليهم الهجرة مع الرسول ﷺ ، من مكة إلى المدينة . يقول ابن خلدون : « فاعلم أن الهجرة افترضت أول الإسلام على أهل مكة ؛ ليكونوا مع النبى ، ﷺ ، حيث حل من المواطن ، ينصرونه ويظاهرونه على أمره ، ويحرسونه ، ولم تكن واجبة على الأعراب أهل البادية ؛ لأن أهل مكة يمسّهم من عصبية النبى ، ﷺ ، فى المظاهرة والحراسة ما لا يمس غيرهم من بادية الأعراب ، وقد كان المهاجرون يستعيذون بالله من التعرّب وهو سكنى البادية »[16] .

إن ابن خلدون يفرق هنا تفريقاً كاملاً بين العرب والأعراب ، أى بين أهل مكة ، وهم العرب طبعاً ، وبين « الأعراب أهل البادية » طبقاً لألفاظه وكلماته . ثم يزيد الأمر وضوحاً بقوله إن المهاجرين – وهم العرب المكيون – كانوا يستعيذون بالله من التعرّب وهو سكنى البادية .

هكذا يكون مقصد ابن خلدون الأعراب ، ذلك أن كل الأوصاف والنعوت وألوان السلوك التى ذكرها ملحقة بلفظ العرب تنطبق جميعها على الأعراب أهل البادية الذين استعاذ العرب المهاجرون من صفاتهم وسلوكهم .

يبقى بعد ذلك منطق التعقل والاتزان فى ختام هذا المبحث ، لقد كان ابن خلدون عربيًا من أصول حضرمية ، وكان يعتز بلقب الحضرمى ، وآية ذلك حرصه على إثباته فى أهم المواطن . إنه يقول فى افتتاحية كتابه « العبر » : « يقول العبد الفقير إلى رحمة ربه ، الغنى بلطفه ، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمى وفقه الله تعالى ..... » .

وفى إجازته التى أجاز بها شيخ الإسلام أحمد بن حجر العسقلانى يختمها بقوله : « وكتب بذلك عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمى المالكى »[17] .

---

(١٦) المقدمة ص ١٢٣ .

(١٧) صورة مخطوط الإجازة وردت فى كتاب محمد عبدالله عنان ص ١٠٦ .

إن ابن خلدون يلتزم بذكر نسبه العربى الحضرمى دائماً ، وهو ما يجعلنا لا نتفق مع الأستاذين الدكتور طه حسين ، ومحمد عبدالله عنان فيما ذهبا إليه من أن ابن خلدون كان يكره العرب ، وأن نشأته فى محيط بربرى دفعت به إلى ذلك . من المتصوّر أن يكره ابن خلدون الأعراب ؛ لأن العرب أنفسهم لا يحبونهم ، والله سبحانه وتعالى نعتهم فى كتابه الكريم بأنهم ﴿ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا ﴾[١٨] ، أما أن يكره المرء قومه وينعتهم بهذه القوافل من النعوت المفحشة المدمرة فذلك أمر بعيد الوقوع ، وإذا جاز أن يصدر من أحد ، فلن يكون ذلك الواحد هو ابن خلدون لعلمه وفضله .

هذا ، ولقد كان ابن خلدون من كبار علماء المسلمين وأعلام فقهائهم ، ونحن فى قراءاتنا المستفيضة –على مساحة بضعة عقود من السنين– لم نشهد فقيهاً غير عربى تحامل على العرب أو نال منهم تصريحاً أو تلميحاً ، وما أكثر الفقهاء المسلمين غير العرب ، بل العكس هو الصحيح ، فقد كانوا يمتدحون العرب ويذكرون فضلهم على الإسلام وسبقهم إليه ، ولقد ألف بعضهم كتباً فى فضل العرب ، وفى مقدمتهم القاضى العالم الأديب ابن قتيبة الدينورى ، فهل يعقل بعد ذلك أن يأتى فقيه عربى مرموق وعالم من علماء المسلمين مثل ابن خلدون لكى يسبّ العرب وينال من مروءاتهم .

يؤثر حديث شريف عن الرسول ، ﷺ ، يقول فيه : **«لا تسبوا العرب»** . وليس من شك فى أن ابن خلدون كان يحفظ هذا الحديث ، فهل يجرؤ من كان فى مثل مقامه ومكانته أن يقف من حديث رسول الله موقف المعاكسة أو التجاهل ، بحيث يضع نفسه على حافة الردة إن لم تكن الردة نفسها .

ولقد كان ابن خلدون يلقى دروسه فى الأزهر فى مواضيع شتى من فقه وحديث وتاريخ وأدب ، وكان يعرض لأفكاره التى جاءت فى المقدمة ، ومنها ما يتعلق ببحثنا هذا ، فهل يتصور أن تلاميذه المصريين كانوا يتقبلون منه القول –فيما لو كان يقصد العرب– بدون ثورة أو اعتراض ؟!

---

(١٨) سورة التوبة الآية ٩٧ .

كذلك كانت « المقدمة » فى صورتها النهائية بين أيدى الناس فى مصر ، وعلى وجه خاص ، العلماء والمثقفين ، وكان لابن خلدون بينهم الكاره والحاسد ، وأخبار خصوماته معروفة ، وقد أوردها جميع من أرّخوا له ، فهل يتصور منصف أن هؤلاء الخصوم كانوا يسكتون عليه فيما لو كان يقصد التشهير بالعرب ، وهم المتربصون به ، التواقون إلى تصيّد أى خطأ يصدر عنه ؟

إن أحداً من أصدقاء ابن خلدون أو خصومه –وقد قرأوا جميعاً المقدمة– لم يثر تلك القضية ولم يشر إليها ، وهى جديرة بالإثارة فيما لو كان المقصد هم العرب لا الأعراب ، مما يؤيد وجهة نظرنا فى أن لفظ العرب الذى استعمله ابن خلدون فى فصول المقدمة إنما قصد به الأعراب من أهل البادية .

الباب التاسع

علماء الغرب وابن خلدون

- أحكامهم على أعماله العلمية
- أخطاء وقعوا فيها
- علماء محايدون

علماء الغرب وابن خلدون

(١)

أحكامهم على أعماله العلمية

لقد تابع كثير من علماء الغرب — من مستشرقين ومفكرين ومؤرخين — أعمال ابن خلدون ، ودرسوا أفكاره بإعجاب كبير ، ولكنَّ عدداً كبيراً منهم نزع عنه صفته الإسلامية ، وبعضاً آخر منهم جرده من هويته العربية ، وكأنما ضنوا على المسلمين والعرب أن يخرج من بينهم مثل هذا العالم المرموق ، ولو أنهم تأملوا قليلاً لوجدوا أن عشرات من علماء المسلمين نظراء لابن خلدون ، كل فى ميدانه قد ملأوا أركان الدنيا علماً وابتكاراً ، ولقد كتبوا هم عن هؤلاء العلماء ، من أمثال : البيرونى ، والرازى ، والكندى ، والفارابى ، وابن سينا ، وابن طفيل ، والزهراوى ، وابن رشد ، وابن النفيس ، وابن الهيثم ، وموسى بن شاكر وأولاده ، والطوسى وغيرهم ، ولكن العصبية الشخصية كثيراً مّا تفرض نفسها على العمل العلمى فتفسده وتوقع الخلل به حين يوضع فى الميزان .

إن الفيلسوف الإسبانى « خوسيه أورتيجا إى جاسيت » يطلق على ابن خلدون لقب فيلسوف التاريخ الإفريقى ، ويعدّ « المقدمة » من حيث الزمن أول كتاب يؤلف فى فلسفة التاريخ ، ويذكر أن الذى كان يطمح إلى هذه المكانة هو القديس أوغسطين ، لولا أنه عنى بعلم اللاهوت فى التاريخ ، ثم يصف خوسيه ابن خلدون قائلاً : عقلية

واضحة كلها ضوء ، وإن ضوءه الفعل يمزق كل غموض ، ويصل نقباً إلى الأشياء ، ويستخرج منها كتاباً يبدو كأنه الذى كتبه مهندس بارع ، ثم يستطرد قائلاً : وكتابه عن فلسفة التاريخ –أى المقدمة– هو فى نفس الوقت أول علم الاجتماع[1] .

ويعتقد المستشرق الإسبانى بونس بويجس Pons Boigues أن ابن خلدون من أعظم الشخصيات تمثيلاً للتاريخ الفلسفى البعيد المدى ، وينسبه إلى أصل إسبانى ، ويذهب مذهب المستشرق الإسبانى ريبيرا فى الفخر به قائلاً : إن الوطن الإسبانى يستطيع بحق أن ينسب إليه أعظم إنتاج تاريخى فى العلوم الإسلامية[2] .

وهناك مؤرخ إسبانى آخر هو رافائيل ألتاميرا Rafael Altamira يجرى تعقيبات على آراء ابن خلدون فى افتتاحية المقدمة ووصفه لعلم التاريخ ، والشروط التى ينبغى توفرها فى المؤرخ ، ثم يقول : إن المقدمة هى نظرية للحضارة حقيقية وكاملة ، ثم يجرى بعض التحفظات على المغالاة فى تقدير قيمة ما أسماه بابتكارات ابن خلدون ؛ لأنه بعيد جدًّا عن أن يحقق المقتضيات الحقة للنظريات التاريخية ، ولكن « ألتاميرا » يعود فى الوقت نفسه فيصف ابن خلدون بأنه قوة عقلية جبارة ، ومخترع عبقرى ، يبنى فوق سوابق ضئيلة عملاً هو فى معظمه جديد[3] .

ويضع « استيفان كلوز بر » ابن خلدون فى مقدمة فلاسفة التاريخ والاقتصاد والاجتماع على حد سواء ، ويقول : إذا كانت نظريات ابن خلدون عن حياة المجتمع المعقدة تضعه فى مقدمة فلاسفة التاريخ ، فإن مهمة الدور الذى يؤديه العمل والملكية والأجور يضعه فى مقدمة علماء الاقتصاد المحدثين . كما أنه استطاع فى العصور الوسطى أن يكتشف مبادئ العدالة الاجتماعية والاقتصاد السياسى قبل كونسيدران الفرنسى الاشتراكى (١٨٠٨ – ١٨٩٣) وكارل ماركس الألمانى (١٨١٨ – ١٨٨٣) وباكونين الاقتصادى الاجتماعى الروسى (١٨١٤ – ١٨٧٦)[4] .

---

(١) نظريات ابن خلدون فى المسائل الإفريقية : مجلة El Espectador المجلد الثامن مدريد ١٩٣٤ ص ١١ – ٣٨ ترجمة محمد عبد الله عنان .

(٢) ابن خلدون لمحمد عبد الله عنان ، ص ١٨٢ .

(٣) آراء حول نظرية ابن خلدون التاريخية – ترجمة محمد عبد الله عنان .

(٤) ابن خلدون لعنان ص ١٨٧ .

ويفرد ناثانيل شميت N. Schmidt الأستاذ السابق بجامعة كورنل بأمريكا دراسة عن ابن خلدون كمؤرخ واجتماعي وفيلسوف ، ويرى إمكان وضعه في صف مؤرخين عالميين مثل تيودور الصقلي ، ونقولا الدمشقي ، وتروجوبومبيو من مؤرخي القرن الأول الميلادى ، أوجاتيرر ، وشلستر من مؤرخي القرن الثامن عشر ، كما يقرر شميت أيضاً أن ابن خلدون هو الذى اكتشف ميدان التاريخ الحقيقي وطبيعته ، وهو أول من استطاع أن ينظر إلى التاريخ كعلم خاص يبحث الحقائق التي تقع في دائرته ، بل إن أحداً غير ابن خلدون لم يقل إن التاريخ علم خاص ، موضوعه بحث جميع الظواهر الاجتماعية في حياة الإنسان ، ثم يستطرد قائلاً : إن ابن خلدون برغم طابعه الإسلامي فهو فيلسوف مثل أوجست كونت ، وتوماس بَكِل ، وهربرت سبنسر[٥] .

ويكتب المؤرخ الألماني فون فيسيندونك Von Wesendonk بحثاً عن ابن خلدون في مجلة دو يتشه روندشاو[٦] بعنوان : ابن خلدون مؤرخ الحضارة العربي في القرن الرابع عشر ، يقرر فيه أن ابن خلدون من أصل عربي نزح إلى الأندلس ، ويشيد بالمبادئ التي توصل إليها ، والتي يرى أنها تدعو للتأمل الصادق الدقيق ، ثم يقول : يقف مؤرخ الحضارة الإسلامي العظيم وحيداً في المشرق لم يعقبه خلف ، ولم ينسج على منواله ناسج ، ويستطرد قائلاً : وتدوى ميول المفكر والسياسي الإفريقي في معترك الحوادث مهما كانت وجهتها دويًّا يتردد صداه في عالم عصرنا .

ويتحدث المؤرخ الشهير المعاصر أرنولد توينبي Arnold Toynbee عن ابن خلدون حديث الثناء والإعجاب بشخصه وريادته العلمية ، ولكنه يحمل حملة شعواء على الحضارة الإسلامية أشد بكثير مما فعل غيره من بعض الباحثين الذين مر ذكرهم ، وهو موضوع سنعود إليه بعد قليل .

---

(٥) المصدر السابق ص ١٨٨ – ١٩٠ .

(٦) عدد يناير ١٩٢٣ .

يقول توينبى عن ابن خلدون : إنه آخر عضو من نجومنا المؤرخين ، وأما النجوم الآخرون الذين ذكرهم فهم : توكوتيدوس ، واكسنوفون ، ويوسيفسوس ، وميكيافيللى ، وبوليبوس ، ولورد كلارندون .

ويطلق توينبى على المقدمة – باعتبارها العمل الجليل الذى قام به ابن خلدون – « عمل الحياة » ويذكر أنه يمكن أن تقارن بعمل ثيوديد (توكوتيدوس) أو عمل ميكيافيللى (فى كتابه الأمير) وذلك من حيث عمق الأفق واتساعه ، ومن حيث القوة العقلية المحضة ، ولكن نجم ابن خلدون يبدو أكثر تألقاً إزاء كثافة الظلام التى خيمت أمامه ، ذلك أنه بينما نجد ثيوديد وميكيافيللى وكلارندون كلهم نماذج ساطعة لأوقات ساطعة إذ بابن خلدون يبدو وحده نقطة الضوء الوحيدة فى ذلك الأفق .

وبعد أن يشن توينبى حملة حقيرة على الحضارة الإسلامية وعلى المسلمين تنال من منهجية البحث واتساق السياق ، يعود إلى الحديث عن ابن خلدون حديثاً منقولاً من فيسيندونك الذى مر حديثنا عنه فى الفقرة السابقة ، قائلاً : وهو –أى ابن خلدون– فى الميدان الذى اختاره لنشاطه العقلى يبدو أنه لم يستوح أحداً من أسلافه ، ولم يجد أقراناً بين معاصريه ، كما أنه لم يشعل شرارة إلهام مجاوبة فى أحد من خلفائه ، ومع ذلك فإنه فى المقدمة التى وضعها لكتابه فى التاريخ قد ألهم وصاغ فلسفة للتاريخ ، هى بلا ريب أعظم عمل من نوعه ابتكره أى عقل فى أى عصر أو فى أى بلد[٧] .

وتقف باحثة روسية معاصرة هى « سيفيتلانا باتسييفا » من ابن خلدون وفكره موقف الإعجاب والانبهار ، من حيث منهجه التاريخى وهدفه منه ، وتبدى رأيها على هذا النحو : « هدف ابن خلدون أن يجعل من التاريخ وعاءً ضخماً يستوعب سائر ما يحدث فى العمران ، وهو ما تسعى إليه المحاولات الحديثة فى كتابة التاريخ ، تلك النزعة

---

(٧) a Study of History. Vol. III. The growth of civilizations, P. 321 - 328 (Oxford Univ. Press 1956
ترجمة محمد عبد الله عنان ملحقة بكتابه عن ابن خلدون .

التى تجلت فى المؤتمر الدولى للتاريخ الذى عقد فى باريس سنة ١٩٥٠ ، وبها التزمت المجلة التاريخية الفرنسية » وتمضى الباحثة الروسية قائلة : « ويكفى ابن خلدون فخراً أن يكون حدسه ألهمه هذا التصور العريض للتاريخ ، وهداه إلى رسمه كفاية عبر عنها بدقة مدهشة سابقة لعصره وإمكاناته »(٨) .

والحق أن هذا الرأى يعتبر من الجرأة بمكان ؛ لكونه صادراً من باحثة روسية ، فيما لو كانت هذه الباحثة قد غاصت فى فكر ابن خلدون بصدق ودقة وفهم واستيعاب ؛ ذلك لأن أكثر نظريات ابن خلدون وتصوراته السياسية والاقتصادية والاجتماعية صادرة من منطلق إسلامى بحت ، طبقاً لما أوضحناه فى فصول سابقة ومواضع شتى من هذا البحث ، والمعروف بداهة أن الحكومة الروسية لا تعترف بالأديان بل تحاربها ، وتبعاً لذلك فإنها لا ترحب بالنظريات العلمية التى تستمد عناصرها من مبادئ دينية ، أو تقيم قواعدها على أسس إسلامية ؛ ومن ثم فإن الباحثة تكون فى موقف دقيق لو اكتشفت حكومتها أمرها .

هكذا شرح بعض العلماء الأوربيين وجهة نظرهم فى شخصية ابن خلدون وفى أفكاره ، وهكذا قوموا نظرياته ، فوصفوه بما وصفوا به كبار مؤرخيهم ، بل ميزوه منهم بالإبداع الذى لم يسبق إليه ، والابتكار الذى جعل منه رائداً لعلمين جديدين هما فلسفة التاريخ ، وعلم الاجتماع الإنسانى .

(٢)

أخطاء وقعوا فيها

على أن المرء يلحظ بين السطور التى كتبها هؤلاء العلماء الكبار ما يدعو إلى الدهشة حيناً ، وما يدعو إلى الأسف والتقزز حيناً آخر .

---

(٨) العمران البشرى فى فكر ابن خلدون ترجمة رضوان إبراهيم ص ٧٧ ط الدار العربية للكتاب – تونس .

فأما ما يدعو إلى الدهشة فمثل ما ذهب إليه كل من المستشرقَيْن الكبيرين ريبيرا ، وبونس بويجس – ولا عليهما فى ذلك – فقد اعتبرا ابن خلدون أندلسيًّا ، وجعلا الوطن الإسبانى يفخر به ؛ لأن أعظم إنتاج تاريخى فى العلوم الإسلامية – يقصدان المقدمة – ينسب إليه . وإذا كان المستشرقان الكبيران قد اعتبرا ابن خلدون إسبانياً ؛ لأن عدداً من جدوده عاشوا فى الأندلس ، فكان ينبغى من باب تسجيل الحقيقة كاملة ذكر أنه عربى حضرمى فقيه مسلم مالكى .

أما الفيلسوف الإسبانى خوسيه أورتيجا ، فإنه يختلف مع مواطنيه ريبيرا وبويجس ، ولا يعترف بنسبة ابن خلدون إلى الوطن الإسبانى ، وإنما يعده إفريقيًّا ، ويطلق عليه « فيلسوف التاريخ الإفريقى » . لكن يبقى أن نتساءل : هل يقصد الفيلسوف الإسبانى بلفظ إفريقية الاصطلاح الجغرافى الإسلامى الذى يطلق على تونس وما حولها اسم إفريقية ، أو أنه يقصد إفريقية بالمفهوم الحديث وهى القارة بأجمعها ، فإذا كان يقصد الأولى فقد صدق ؛ لأن ابن خلدون تونسى الميلاد والنشأة ، وإذا كان يقصد الثانية فقد جانبه الصواب .

وإذا كان فيما ذكره العلماء الإسبان الثلاثة جانب كبير من الصدق ، من حيث ذكرهم لهوية ابن خلدون ، فإن استيفانو كلوز يو – الذى مر ذكره ، والذى وضع ابن خلدون فى مقدمة فلاسفة التاريخ ، وفى مقدمة علماء الاقتصاد المحدثين – يجرد ابن خلدون من صفته العربية وصفته الأندلسية أيضاً ، ويعده بربريًّا ، ويصفه بالمؤرخ البربرى العظيم[9] ، ومع كامل احترامنا للبربر ، فهم إخوتنا فى الإسلام ، وأصحاب سبق فى المشاركة فى الفتح الإسلامى لإسبانيا ، فإن ابن خلدون لم يكسن بربريًّا ، وإن هذا الخطأ الذى وقع فيه الباحث الكبير يدل دلالة واضحة على أن بعض الدارسين الغربيين لتراثنا لا يغوصون فيه بالقدر الكافى الذى يجنّبهم التردّى فى مثل هذه

(٩) ابن خلدون لمحمد عبد الله عنان ص ١٨٧ .

الأخطاء المعيبة ، وإنما يلتقطون بعض الأفكار دون التعرف الدقيق على صاحب الفكر نفسه نشأةً وثقافةً وجنساً وعقيدةً ، وهي عناصر لا بُدّ للباحث المنصف من استكمالها قبل أن يخطو في بحثه أية خطوة إلى الأمام .

إن الخطأ في هوية ابن خلدون وجنسه شيء لا شك معيب ، ولكنه لا يتصل بجوهر فكر ابن خلدون وبنية نظرياته اتصالاً مباشراً ، أما الشيء المعيب حقًّا فهو محاولة تجريد صاحب الفكر من ثقافته ، وسلخه من عقيدته ، في أسلوب فج ، وسياق متناقض ، وهو ما فعله شميت الذى مرّ حديثه قبل صفحات قليلة . إنه يثنى على ابن خلدون ثناءً مستطاباً ، ويضعه في مصاف الرواد والمبتكرين على النحو الذى مر ذكره ، لكنه يقول بغير اكتراث ما نصه : « وإذا كان ابن خلدون يذكر خلال بحثه كثيراً من آيات القرآن الكريم ، فليس لذكرها علاقة جوهرية بتدليله ، ولعله يذكرها فقط ليحمل قارئه على الاعتقاد بأنه في بحثه متفق مع نصوص القرآن » .

وللمرء أن يعجب كثيراً من هذا القول الذى إن دل على شيء فإنما يدل على أن شميت إما مزيف للحقائق وإما غافل عنها ، وليس بين الأمرين توسط ؛ لأن الشيء الواضح أن العلاقة بين فكر ابن خلدون وبين القرآن الكريم علاقة التحام جوهرية ، وهو ما قد تناولناه تفصيلاً في فصل مستقل سابق ، وأن الرجل يستشهد بآيات القرآن الكريم ، ويختم بها فصول المقدمة ، طال الفصل أو قصر ، في تناسق عجيب ، وربط ذكي بين ما يقصده وما ورد في الآيات الكريمة ، ومن ثمّ كان من حقنا أن نتساءل في غضب : كيف يتأتى لباحث يحمل اسماً كبيراً أن يزيف المعانى ويعكس المقاصد ؟ وأما تعليله بأن ابن خلدون يذكر الآيات فقط ليحمل قارئه على الاعتقاد بأنه في بحثه متفق مع نصوص القرآن ، فإنه بذلك يسيء إلى ابن خلدون وإلى القارئ على حد سواء : يسيء إلى ابن خلدون ؛ لأنه يرميه بالتناقض ويسمه بالغش والتضليل حين يوهم القارئ بأشياء غير موجودة ، ويسيء إلى القارئ ؛ لأنه يتهمه بالغفلة والغباء .

ويقع في الخطأ نفسه فون فيسيندونك V. Wesendonk حين يريد إطراء ابن خلدون فيقول إنه « تحرر من أصفاد التقاليد الإسلامية في درس شئون الدولة والإدارة وغيرها » وللمرء أن يتساءل : هل للتقاليد الإسلامية أصفاد ؟ وإن وجدت فأين هي ؟ وكيف لا يوقف الباحث -إذا كان أميناً- قارئه على تلك الأصفاد ؟ لكن يبدو أن هذا النوع من الباحثين يحملون عداوة شديدة للإسلام تجعلهم يخرجون عن نطاق المنهجية العلمية والحيدة البحثية ، فيطلقون الأحكام التي تتفق مع أهوائهم وشهواتهم بدون تعقل أو رشد . ثم ما هو موقف هذا الباحث وأمثاله إذا عرف أن شئون الدولة والإدارة كما درسهما وقدمهما ابن خلدون إسلامية المبدأ والمبنى والمنتهى جملة وتفصيلاً ، وهو ما قد مرّ حديثه في البابين الثاني والرابع .

ونفس المنهج من الخطأ المعيب ، والتحامل الشائن ، ما قد فعله المؤرخ آرنولد توينبي في الفصل الذي كتبه عن ابن خلدون ، والذي أتينا بطرف منه قبل عدة صفحات . يقول توينبي عن المفكر المسلم الكبير : « إنه بلا ريب -أي ابن خلدون- الشخصية البارزة في تاريخ حضارة كانت حياتها الاجتماعية على العموم منعزلة ، مسكينة ، قذرة ، متوحشة ، قصيرة الأمد » . نعم هكذا يصف توينبي الحضارة الإسلامية بالانعزال ، والمسكنة ، والقذارة ، والتوحش ، وقصر الأجل .

لقد وقفنا طويلاً عند هذا الكلام وكدنا أن ننكره ، ولكن النصوص لا ترحم ، وهذا الكلام صادر عن توينبي الذي أصاب من بُعد الصيت وانتشار السمعة في هذا العصر ما لم يلقه مؤرخ آخر ، ولقد بدا لنا أن الرجل ربما تأثر بما ذكره ابن خلدون عن العرب ، ثم ما لبثنا أن انثنينا عن ذلك ؛ لأن جمهرة المستشرقين ومترجمي المقدمة الذين أخذ عنهم توينبي كانوا واضحين في ترجماتهم في أن المقصود بلفظ العرب عند ابن خلدون هم الأعراب ، والأمر الآخر هو أن سياق كلام توينبي يوحي بقوة بأن الحضارة المقصودة هي الحضارة الإسلامية ، وفي هذه الحالة يكون توينبي إما مزيّفاً

للحقيقة ، وإما جاهلاً بأمرها ، ولم يقرأ شيئاً عن حضارة الإسلام أو عقيدته .

وإنه ليعيب —حقيقة وعدلاً وعلماً— مؤرخاً كبيراً مثل توينبي أوتى من الشهرة ما لم يتوفر لغيره أن يكتب هذا الكلام عن الإسلام ؛ لأن ألد أعداء الإسلام من الباحثين الغربيين لم يقولوا هذا القول ، ولم يذهبوا هذا المذهب فى التهجم على الإسلام ، بل إن المتهجمين على هذا الدين لم يستطيعوا أن يخفوا فضائله أو يحجبوا مزاياه ، ولم يصفه أحد منهم بما وصفه به هذا المؤرخ .

إننا نكاد نقطع بأن توينبى لم يقرأ نصًّا صحيحاً أو خبراً محايداً عن الإسلام ، وكان من واجبه كمؤرخ أن يقرأ —على الأقل— ما كتبه بعض المؤرخين من مواطنيه عن الإسلام ، مثل توماس أرنولد ، أو آربرى ، أو القس جيوم ، أو هاملتون جب ، وليته كان قرأ ما كتبه بعض المفكرين والمؤرخين الفرنسيين —وهو لا شك يعرف الفرنسية— من أمثال ماسينيون ، وجاك بيرك . إنه لو كان فعل لأمكنه أن يتفادى تلك السقطة الكبيرة ، ولما تعرض لتلك الكبوة الخطيرة ، ولَبَادَرَ بالإسراع إلى تصويبها .

ويقع الأستاذ « دى بور » فى تناقض قريب من مثل ذلك الذى وقع فيه شميت ، ولكن بدرجة أقل ، وقد كنا فى فترة دراستنا الجامعية نقبل على كتابه (تاريخ الفلسفة فى الإسلام) ، الذى أجاد ترجمته الأستاذ محمد عبدالهادى أبو ريدة إقبالاً شديداً ، وكنا نرى فيه تيسيراً لنا على فهم الفلسفة الإسلامية وهضم أفكار فلاسفتها ، ولكن الأستاذ « دى بور » حين يعرض لدراسة ابن خلدون يوقع نفسه معه فى تناقض واضح حين يقول عنه : « مفكر متزن ، كثيراً ما يعارض مبادئ الفلسفة العقلية بمبادئ الإسلام البسيطة ، سواء عن اعتقاد شخصى أو لاعتبار سياسى » . ثم يتبع ذلك بما يناقضه قائلاً : « بيد أن الدين لم يؤثر فى آرائه العلمية بقدر ما أثرت فيه الأرسطوطالية الأفلاطونية » ثم يقرر فيما يشبه التأكيد أن جمهورية أفلاطون وفلسفة فيثاغورس الأفلاطونية قد أثرتا فى ذهنيته .

إن دى بور يقرر فى الفقرة الأولى أن ابن خلدون يعارض مبادئ الفلسفة بمبادئ الإسلام ، ونحن نغضّ الطرف عن التبريرين اللذين ساقهما فى هذا السبيل ، ثم يعود فينقض رأيه هذا برأى مضادّ ، هو أن الأرسطوطالية الأفلاطونية قد أثرت فى آراء ابن خلدون بأكثر مما أثر فيها الدين ، فهل هناك تناقض أكثر وضوحاً من هذا التناقض ، هذا ، وإن الرأى الذى يقول بتأثر ابن خلدون بفلاسفة اليونان الذين مر ذكرهم لا يزال من الضعف بمكان ، وهو مستبعد عند جمهرة العلماء الغربيين الذين كتبوا عن ابن خلدون ، حتى إنهم لم يكلفوا أنفسهم مجرد الإشارة إليه ، هذا فضلاً عن موقف ابن خلدون الشخصى من الفلسفة والفلاسفة ، فليت أن الأستاذ « دى بور » تمسّك برأيه الأول ، وفى تلك الحال كنا نضيف إليه أن المفكر المسلم الكبير لم يعارض مبادئ الفلسفة بمبادئ الإسلام وحسبُ ، وإنما بنى آراءه كلها على أسس واضحة استمدها جميعاً من مبادئ الإسلام .

(٣)

علماء محايدون

على أن هناك من دارسى ابن خلدون الغربيين من تعمّق فى دراسة شخصية العالم الكبير ، وفطن إلى أثر الإسلام فى فكره ، وربط بين شخصه وعقيدته الدينية ربطاً واضحاً مباشراً ، فمن هؤلاء الباحثين العالم الاجتماعى المرموق لودفيج جمبلوفتش الذى يعلى من قدر ابن خلدون ، ويسجل له قصب السبق فى ابتكار علم الاجتماع على شخصيات كبيرة من أمثال كونت وفيكو . يقول جمبلوفتش : « لقد أردنا أن ندلل على أنه قبل أوجست كونت ، بل قبل فيكو الذى أراد الإيطاليون أن يجعلوا منه أول اجتماعى أوربى ، جاء مسلم تقى ، فدرس الظواهر الاجتماعية بعقل متزن ، وأتى فى هذا الموضوع بآراء عميقة ، وإن ما كتبه ، هو ما نسميه اليوم علم الاجتماع »[١٠] .

---

(١٠) ابن خلدون لمحمد عبد الله عنان ص ١٨٠ .

هكذا وبكامل الوضوح ينسب جبلوفتش ابن خلدون إلى عقيدته الدينية ، ويقرر أنه من الأتقياء ، ولعله يقصد بهذا الوصف أنه من كبار علماء الإسلام ، ثم يربط بين شخصية ابن خلدون التي حددها في إطار كونه من عظماء المسلمين ذوى العقول المتزنة ، وبين العلم الجديد الذى وضع أسسه وهو علم الاجتماع .

ومنهم أيضاً الأستاذ هاملتون جب Sir Hamilton Gibb الذى كان واسع الاطلاع على شخصية ابن خلدون نشأة وثقافة وفكراً ، وقد ساعده على ذلك إجادته للغة العربية وفهم نصوصها ، وإلمامه الواسع بالحضارة الإسلامية ، وكثرة تردده على البلاد العربية ، وقوة صلاته بمجامعها العلمية وشخصياتها الفكرية المعاصرة التى ارتحلت إلى العالم الآخر خلال العقدين الماضيين من السنين .

يقرر جب فى سياق بعض مباحثه عن ابن خلدون أنه كان من كبار علماء المسلمين ، ومن الشخصيات المرموقة فى مذهب الإمام مالك ، وأنه على سعة أفقه لم يصدر رأياً واحداً يجافى تعاليم الإسلام ، بل إن مفاهيمه المتطورة كانت تطويعاً للمجتمع من منطلق روح المبادئ الإسلامية[11] .

هكذا نجد قصوراً واضحاً لدى كثير من الباحثين الغربيين – إلا قلة منهم – فى فهم الأساس الفكرى لابن خلدون وخلفيته الإسلامية المستفيضة عرضاً ، البعيدة غوراً ، الضاربة عمقاً ؛ ومن ثم كانت أوصافهم له متسمة بالإعجاب ؛ لأنه أعطاهم شيئاً جديداً ، ولكنهم لم يفهموا ، ورفض بعضهم أن يفهم . إن هذا الشيء الجديد الذى أعطاهم إياه ابن خلدون – وبخاصة نظريته فى العمران البشرى وعلم التاريخ – قد صدر من منطلق إسلامى بحت .

---

(١١) بحث عن « الأساس الإسلامى للنظرية السياسية لابن خلدون » : مجلة مدرسة الدراسات الشرقية الجزء الأول من المجلد السابع ص ٢٣ وما بعدها .

الباب العاشر

تطبيقات معاصرة لبعض نظريات ابن خلدون

- الظلم مؤذن بخراب العمران
- المغلوب مولع بالاقتداء بالغالب
- ممارسة السلطان للتجارة مضرة بالرعايا وبالدولة

تطبيقات معاصرة
لبعض نظريات ابن خلدون

أورد ابن خلدون ، بين ما أورد من أفكار ونظريات ، عدداً من الظواهر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التى مرّ عليها أكثر الباحثين مروراً سريعاً ، مع كونها من العمق والثراء بحيث تحتاج إلى وقفات طويلة ، بل تحتاج إلى عمليات رصد وتطبيق ؛ لكونها صادقة الحس، ثابتة الأركان بحيث تشكل نظريات أكثر منها ظواهر وأفكاراً ، مثال ذلك الفصل الذى كتبه فى « أن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب فى شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده » . أو الفصل الذى جعل عنوانه « فى أن الظلم مؤذن بخراب العمران » أو الفصل الذى خصّصه لمناقشة ممارسة الحكومة أو السلطان للتجارة والأضرار التى تحدث نتيجة لذلك وجعل عنوانه « فى أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا ومفسدة للجباية » أو الفصل الذى قرر فيه « أن المدن العظيمة والهياكل المرتفعة إنما يشيدها الملك الكثير » ، أو بعض ما أورده من شروط بناء المدن ، وما يحدث إذا غفل عن تلك المراعاة » .

إن ابن خلدون لم يذهب بعيداً حين جعل من هذه الأفكار الحضارية التى أحسن استخلاصها وهو يغوص فى أعماق التاريخ وينسرب فى حنايا مجتمعاته – نظريات ومبادئ ؛ ومن ثم فنحن لا نتردد فى أن نقرر أنها نظريات ثابتة صادقة فى حياة الأمم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية .

ولمزيد من الإبانة فإننا نعرض لبعض هذه النظريات عامدين إلى الجانب التطبيقي فيها من واقع قطاعات من عالمنا المعاصر .

(١)

الظلم مؤذن بخراب العمران

عَدَّ الدارسون الأوربيون « نظرية العمران » لابن خلدون عملاً علمياً رائداً في ميدان الدراسات الاجتماعية ، وأنه غير مسبوق في ذلك من أيٍّ من علماء الشرق أو الغرب على حد سواء ، مما جعلهم يطلقون عليه لقب منشئ علم الاجتماع ، ولقد ذهبوا في تحليل شخصيته ودراسة فكره مذاهب شتى ، وغاب عن جمهرتهم أن شخصية ابن خلدون إسلامية الأعماق والآفاق ، وأنه أحد قضاة المسلمين وفقهائهم المرموقين ، ولو أنهم قد قرأوا « المقدمة » قراءة مستأنية مع إلمام أعمق بالفكر الإسلامي ، لاهتدوا في سهولة ويسر إلى أن نظرية العمران –تبعاً لذلك– إسلامية المنهج والأسس والمبتدأ والمنتهى .

غير أن الشيء الطريف والأصيل أن نظرية العمران ليست نظرية واحدة ، ولكنها نظرية متعددة الجوانب ، مترابطة الأجزاء ، متشابكة العناصر ، وأن كل جانب أو جزء أو عنصر من هؤلاء يمثل نظرية مستقلة بذاتها ، ومن أمثال ذلك : نظرية العصبية ، ونظرية اختيار مواقع المدن ، ونظرية أعمار الدول ، ونظرية كون المغلوب مولعاً بتقليد الغالب ، ونظرية كون اشتغال السلطان بالتجارة مضرًّا بالرعايا مفسداً للجباية ، ونظرية أن الظلم مؤذن بخراب العمران ، وغير ذلك كثير .

وإذا كانت بعض هذه النظريات المتفرعة من النظرية الأمّ مما يصعب تطبيقه في زماننا هذا ، بمثل نظرية العصبية ، أو نظرية أعمار الدول ، فإن نظرياته الأخرى تصلح للتطبيق في كل زمان ومكان ، مثال ذلك النظريات الثلاث الأخيرة ، وهي نظرية ولع

المغلوب بتقليد الغالب ، ونظرية أن اشتغال السلطان بالتجارة مضر بالرعايا مفسد للجباية ، ونظرية أن الظلم مؤذن بخراب العمران .

إن هذه النظريات الثلاث لا يقف صلاح تطبيقها على بلدان العالم الثالث وحدها حسب تعبير رجال السياسة المحدثين— بل إنها تنطبق إيضاً على الدول الكبرى المعاصرة ، فإذا كان لابد من دراسة تطبيقيّة عملية ناجزة ، فإن بعض دول العالم الثالث التي شاءت الأقدار لها في زماننا المعاصر التعيس أن تكون ميداناً للظلم ، هي الأكثر استجابة لإثبات صحة نظريات ابن خلدون وكالها .

في نطاق اهتمام ابن خلدون بالعمران البشرى ، كان عليه أن يلتفت إلى ما يؤدى إلى عكس العمران ، وهو الخراب ، وقد فعل ؛ لأنه إذا كان للعمران أسبابه ومقوماته وتطوره ، وهي عناصر تحتاج إلى زمن طويل لكي تؤتى ثمارها ، فإن للخراب سبباً واحداً وإن تشعبت أشكاله ، وتعددت أدواته ، إنه الظلم ، والظلم لا يحتاج إلى طويل وقت لكي يؤدى رسالته التي هي الخراب ؛ لأن الخراب يكون بدافع الهدم ، والهدم سهل وسريع ، وذلك على عكس العمران الذى يأتى نتيجة للبناء ، والبناء صعب ، ويحتاج إلى وقت كثير ، وجهد كبير ، وصبر طويل . إن لفظة « الظلم » بشعة ، وحصادها أكثر بشاعة ؛ لأنه الخراب ، وسوف نحاول أن نطبق نظرية ابن خلدون هذه تطبيقاً عملياً على إحدى البلدان العربية التي ابتليت بالظلم حديثاً ، وما أصابها من فقر وهزائم كنتيجة حتمية للظلم الذى انتهى بها إلى الخراب ، وكأن ابن خلدون كان يقرأ الغيب حين كتب فصله هذا ، وساعة ابتكر نظريته تلك ، ولكن قبل أن نحلل النظرية ونطبقها فإننا نسجل بعض جوانبها كما سجلها ابن خلدون . يقول ابن خلدون في فصل عنوانه « إن الظلم مؤذن بخراب العمران » ما يلي[1] :

« اعْلَمْ أَنَّ الْعُدْوَانَ عَلَى الناس في أَمْوَالِهِمْ ذَاهِبٌ بِآمَالِهِمْ فِي تَحْصِيلِهَا وَاكْتِسَابِهَا

(١) المقدمة ص ٥٠٧ طبعة دار الكتاب اللبنانى .

لِمَا يَرَوْنَهُ حِينَئِذٍ مِنْ أَنَّ غَايَتَهَا وَمَصِيرَهَا انْتِهَابُهَا مِنْ أَيْدِيهِمْ ، وَإِذَا ذَهَبَتْ آمَالُهُمْ فِي اكْتِسَابِهَا وَتَحْصِيلِهَا انْقَبَضَتْ أَيْدِيهِمْ عَنِ السَّعْيِ فِي ذَلِكَ ، وَعَلَى قَدْرِ الاعْتِدَاءِ وَنِسْبَتِهِ يَكُونُ انْقِبَاضُ الرَّعَايَا عَنِ السَّعْيِ فِي الاكْتِسَابِ ، فَإِذَا كَانَ الاعْتِدَاءُ كَثِيراً عَامًّا فِي جَمِيعِ أَبْوَابِ الْمَعَاشِ كَانَ الْقُعُودُ عَنِ الْكَسْبِ كَذَلِكَ ، لِذَهَابِهِ بِالآمَالِ جُمْلَةً بِدُخُولِهِ مِنْ جَمِيعِ أَبْوَابِهَا ، وَإِنْ كَانَ الاعْتِدَاءُ يَسِيراً كَانَ الانْقِبَاضُ عَنِ الْكَسْبِ عَلَى نِسْبَتِهِ . وَالْعُمْرَانُ وَوُفُورُهُ وَنَفَاقُ أَسْوَاقِهِ إِنَّمَا هُوَ بِالأَعْمَالِ وَسَعْيِ النَّاسِ فِي الْمَصَالِحِ وَالْمَكَاسِبِ ذَاهِبِينَ وَجَائِينَ ، فَإِذَا قَعَدَ النَّاسُ عَنِ الْمَعَاشِ ، وَانْقَبَضَتْ أَيْدِيهِمْ عَنِ الْمَكَاسِبِ كَسَدَتْ أَسْوَاقُ الْعُمْرَانِ وَانْتَقَضَتِ الأَحْوَالُ وَابْذَعَرَّ النَّاسُ فِي الآفَاقِ مِنْ غَيْرِ تِلْكَ الإِيَالَةِ فِي طَلَبِ الرِّزْقِ فِيمَا خَرَجَ عَنْ نِطَاقِهَا فَخَفَّ سَاكِنُ الْقُطْرِ وَخَلَتْ دِيَارُهُ وَخَرِبَتْ أَمْصَارُهُ وَاخْتَلَّ بِاخْتِلَالِهِ حَالُ الدَّوْلَةِ وَالسُّلْطَانِ » .

ويمضى ابن خلدون فى إيضاح نظرية الظلم والخراب قائلاً[٢] .

« ولا تحسبن الظلم هو أخذ المال أو المِلْك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو مشهور ، بل الظلم أعمّ من ذلك ، وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه فى عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقاً لم يفرضه الشرع فقد ظلمه . فجباة الأموال بغير حق ظَلَمَةٌ ، والمعتدون عليها ظلمة ، والمنتهبون لها ظلمة ، والمانعون لحقوق الناس ظلمة ، وغصّاب الأملاك على العموم ظلمة ، ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذى هو مادتها لإذهابه المال من أهله » .

واعلم أن هذه هى الحكمة المقصودة للشارع فى تحريم الظلم ، وهو ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه ، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشرى ، وهى الحكمة العامة المراعية للشرع فى جميع مقاصده الضرورية الخمسة من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال . فلما كان الظلم كما رأيت مؤذناً بانقطاع النوع لما أدى إليه من تخريب

---

(٢) المصدر السابق ص ٥١٠ .

العمران ، كانت حكمة الحظر فيه موجودة ، فكان تحريمه مهمًا ، وأدلته من القرآن والسنة كثيرة، أكثر من أن يأخذها قانون الضبط والحصر » .

« ولو كان كل واحد قادراً عليه –أى قادراً على أن يوقع الظلم بالناس– لَوُضِعَ بإزائه من العقوبات الزاجرة ما وُضِعَ بإزاء غيره من المفسدات للنوع التى يقدر كل أحد على اقترافها من الزِّنَى والقتل والسكر ، إلا أن الظلم لا يقدم عليه إلا من يقدر عليه ؛ لأنه إنما يقع من أهل القدرة والسلطان ، فبولغ فى ذمه وتكرير الوعيد فيه ، عسى أن يكون الوازع فيه للقادر عليه فى نفسه « وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ » .

قبل أن نطبق نظرية ابن خلدون هذه على دولة معاصرة ابتليت بالظلم فأدى إلى خراب عمرانها أو ما يشبه الخراب وانتهى بسلطانها إلى أبشع هزيمة عسكرية وقعت لبلد ما فى زمن ما ، نود أن نحدد عناصر النظرية حسبما تصورها ابن خلدون ، وهى كما يلى :

- عدوان الحاكم على أموال الناس يذهب بآمالهم فى التحصيل والكسب ، ومن ثم تنقبض أيديهم عن السعى والعمل .
- وفور العمران وازدهاره يكون بالعمل والسعى ، فإذا قعد الناس عن العمل والسعى حدث الاختلال فى الدولة والمجتمع على النحو التالى :

١ – انعدام المكاسب .

٢ – كساد العمران .

٣ – انتقاض أحوال الناس وفساد المجتمع .

٤ – تشتت الناس أو المواطنين فى الآفاق .

٥ – قلة عدد السكان .

٦ – خلو الديار من أهلها .

٧ – اختلال حال الدولة فيختل المجتمع تبعاً لذلك .

- يحدد ابن خلدون أنواع الظلم ، ويذكر أنه –أى الظلم– ليس فقط أخذ المال والممتلكات من يد مالكها ، وإنما هو أعم من ذلك وأشمل ، وهذه أنواع الظلم كما حددها ابن خلدون :

١ – أخذ الممتلكات من مال ومقتنيات وعقار وأرض ومتاجر ومصانع .

٢ – العمل غصباً ، أى إرغام الناس على العمل بغير أجر ، وهو النظام المعروف بالسخرة .

٣ – المطالبة بغير حق .

٤ – فرض حقوق لم يفرضها الشرع .

- يحدد ابن خلدون أنواع الظلمة –أى الظالمين– على النحو التالى وهم :

١ – جباة الأموال بغير حق .

٢ – المعتدون على الأموال .

٣ – الذين ينتهبون الأموال .

٤ – المانعون لحقوق الناس .

٥ – المغتصبون للأملاك .

- يصوغ ابن خلدون جريمة الظلم ويخضعها للأحكام الشرعية التى تجعلها أشد من الكبائر ، فهى ليست كالجرائم الأخرى مثل القتل والزنى والسكر ، فتلك جرائم يقدر على ارتكابها كل الناس ، وأما جريمة الظلم فلا يرتكبها إلا القادرون ، ومن هنا كان التنديد بها شديداً فى الكتاب والسنة ، وعقابها عند الله أشد من عقاب غيرها من الجرائم ، لأن مرتكبى جرائم القتل والزنى والسكر يسهل توقيع الحدود الشرعية عليهم ، وأما الظالم الذى يغتال الناس فى أنفسهم وأموالهم وأعراضهم

وممتلكاتهم وأهليهم فهو عادة من الحاكمين المتجبرين . وإن أيدى الناس تقصر عن الوصول إليه لتوقيع حدود الله عليه ، ويلخص ابن خلدون ذلك فى أن الظلم يؤدى إلى خراب العمران وفساده ، والخراب يؤذن بانقطاع النوع البشرى ، فيكون الظلم صداماً مع شريعة الله فى المقاصد الضرورية الخمسة ، وهى حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال .

ونحن من جانبنا نضيف أنواعاً من الظلم ربما لم يعرفها الظالمون من الحكام على عهد ابن خلدون وقبل عصره ، منها مصادرة حرية الإنسان فى إبداء فكره وآرائه فى حدود المعقول والمألوف ، ومنها مصادرة حق الإنسان فى أن يعمل لكى يتكسب ويعيش ، ومنها مصادرة حقه فى الانتقال والسفر ، ومنها اتهامه بجرائم لم يقترفها ثم تعريضه لألوان بشعة من التعذيب؛ لكى يقرّ بارتكابه تلك الجرائم وهو منها برىء ، والتعذيب الذى يتعرض له المواطن المعاصر بشع ورهيب ووحشى ومقزز ، من أمثلته أن يعتدى على رجولته ، أو يعتدى على زوجته أو ابنته أو والدته بالاغتصاب أمام ناظريه . ومن أنواع الظلم هذه أيضاً طرد الإنسان من بيته المملوك له أو أرضه بغير حق ، ومنها مطاردة المتمسكين بدينهم وإيداعهم السجون . إنها ألوان كثيرة من الظلم ، أسهم التقدم العلمى التقنى ، وبخاصة الشيطانى منه ، فى تطوير أساليبه ، هذه الأساليب ، التقليدى منها والمستحدث ، قد طبقها الحاكم فى عدد من الأقطار العربية على الأبرياء من الناس رجالا ونساء وأطفالا ، طبقا لما سوف نوضح بعد قليل .

فإذا أردنا أن نجرى تطبيقاً عملياً لنظرية ابن خلدون « فى أن الظلم يؤذن بالخراب » كان علينا أن نفصح عن البلد العامر الذى تعرض للظلم وانتهى الظلم به إلى الخراب ، وحتى تكون الصورة كاملة للنظرية ينبغى التعريف بألوان الظلم الذى تعرض له هذا البلد أو ذاك فى نطاق علمى ، مؤداه ذكر الحقائق مجردة بدون تأثر بعاطفة شخصية أو الوقوع تحت عوامل سياسية .

إن البلد موضع تطبيق نظرية ابن خلدون ، هو مصر وشعبها فى حقبة زمنية تمتد من نهاية الأربعينيات من هذا القرن وتنتهى نسبياً مع بداية السبعينيات ، أى ما يقرب من ربع قرن من الزمان تعرض المصريون خلاله لألوان من الظلم لم يقع عليهم شبيهات لها حتى فى عصور الفراعنة المستبدين .

وإذا كان الظلم أنواعاً وأشكالاً ، فلنبدأ بذكر الظلم الذى أوقعه الحاكم على الأفراد فى نفوسهم . لقد كان هذا اللون من الظلم متعدد النماذج شيطانى الوسائل . لقد عمد الحاكم إلى قتل من يخالفونه فى الرأى أو اغتيالهم ، كما كان يلقى القبض عليهم ويودعهم السجون لسنين طوال بدون محاكمة ، ولقد كان الحاكم يفتخر بأنه استطاع أن يلقى القبض على سبعة عشر ألف مواطن فى يوم واحد ، وكثير من هؤلاء المحبوسين كانوا يقتلون داخل السجون وتدفن جثثهم فى الصحارى دون أن يعلم ذووهم عن ذلك شيئاً .

وحتى يبرر الحاكم ظلمه - ولم يكن فى حاجة إلى ذلك التبرير - كان ينسب إلى المحبوسين اتهامات معينة هم منها براء ، ويطلب إليهم الاعتراف بأنهم اقترفوها أو تورطوا بالاشتراك فيها مثل التآمر عليه ، أو الخيانة العظمى ، أو التجسس ، فإذا امتنع المحبوسون عن الاعتراف - وهم بالآلاف عدداً - استعملت معهم أشد ألوان التعذيب الجسدى والنفسى ، فمن أمثلة التعذيب الجسدى تعريض المحبوسين لصدمات الكهرباء ، ونفخ بطونهم بالمنفاخ عن طريق الشرج ، وإطلاق الكلاب المتوحشة عليهم تنهش أجسادهم داخل زنزاناتهم ، ونتف شعر لحاهم وعاناتهم ، وصلبهم عراة على الحيطان ، أو تعليقهم فى السقوف كما تعلق الذبائح ، والاعتداء الجنسى على رجولتهم إن كانوا رجالاً ، وعلى عفتهن إن كُنَّ نساء ، وكنّ كلهن من الحرائر . وكان الحاكم يلجأ إلى وسائل تعذيب نفسية لا تقل بشاعة عن أنواع التعذيب الجسدى ، كان على سبيل المثال يستحضر ابنة المحبوس ذات السنوات الأربع عشرة أو الخمس عشرة إلى مكان

محبسه ، وَتُعَرَّى من ملابسها أمامه ، ويطلب إليه إما الاعتراف باقتراف الجرائم الملفقة له ، وإما أن يقوم أحد الحراس باغتصاب ابنته البكر الطاهرة ، فإذا لم يكن للمحبوس المظلوم ابنة أحضروا زوجته أو أخته ، فإذا لم يكن له ابنة أو زوجة أو أخت سارعوا إلى إحضار أمه العجوز ، وقاموا بتعريتها من جميع ملابسها أمامه وشرعوا فى اغتصابها . إزاء هذه الألوان البشعة من التعذيب النفسى – بعد أن فشل التعذيب الجسدى – يضطر المحبوس حفاظاً على عرضه المتمثل فى ابنته أو زوجته أو أخته أو أمه إلى الاعتراف بجرائم لم يقترفها ، ثم يساق إلى محاكمة صورية هى إلى المهازل أقرب منها إلى المحاكمات ، يساق بعدها إلى غرفة الإعدام أو يرمى به إلى جحيم السجون .

وإكمالاً لبعض صور الظلم ، كان الحاكم يمنع الرواتب المالية أو المساعدات عن أطفال المحبوسين ، فإذا تقدم أحد من الناس بالطعام لهم أو بشىء من العون ، كان الانتقام منه وإيقاع الأذى به لا يقل عن ذلك الذى يقع على أبيهم وعلى الآلاف من المسجونين ، ثم لا يلبث أن يلحق بهم .

ومن ألوان الظلم الذى وقع على أهل مصر فى بعض ذلك الزمان حبس الشعب جميعه بحيث لم يستطع واحد من الأربعين مليون مواطن وهو عدد سكان مصر آنذاك أن يغادر البلاد إلا بإذن شخصى من رئيس النظام الحاكم ، يستوى فى ذلك المريض الذى يريد العلاج ، أو الشاب الذى يطلب العلم ، أو الأم التى تريد زيارة ولدها المغترب .

لون آخر من الظلم أوقعه الحاكم على المصريين فى أموالهم وممتلكاتهم من أرض وعقار ومتاجر ومصانع ومنشآت .

لقد صبَّ الحاكم كل حقده على الأغنياء بغير استثناء ، وليس الغِنَى جريمة مادام مصدره حلالاً ، لقد استولى الحاكم بادئ ذى بدء على كل أموال الدولة ، وكانت مصر آنذاك أغنى الدول العربية بلا استثناء ، كما استولى على الغطاء الذهبى للنقد

المصرى ، وكان هذا الغطاء قناطير مقنطرة من الذهب تتفجر منه جدران الخزائن والغرف ، فاختفت هذه القناطير دون أن يعرف أحد مصيرها إلى الآن ، ثم امتدت يد الحاكم إلى أموال أفراد الأسرة المالكة السابقة ومجوهراتهم وأمتعتهم وكانت تقدر بمئات الملايين من الجنيهات آنذاك ، وهو ما يساوى آلاف الملايين بعملة هذه الأيام ، واختفت هذه الأموال والجواهر والتحف والطنافس والثريات دون أن يعرف أحد مصيرها .

ثم صادر الحاكم أوقاف الحرمين الشريفين وأوقاف المسلمين ، وكانت ممثلة فى آلاف العمارات الكبيرة ، والمنشآت الفخمة ، ومئات الآلاف من الفدادين من الأراضى الزراعية الخصبة كانت إيراداتها جميعاً تنفق فى ميادين الخير على المدارس والمساجد والمستشفيات ورعاية الفقراء والمعوزين ، وتحركت يد الحاكم فامتدت إلى الأراضى الزراعية التى يزرعها كبار الملاك فصادرها ، ولكى يعطى للمصادرة شكلاً شرعياً فقد أوهم وزراءه من المدنيين أنه سيوزع هذه الأراضى على المعدمين من الفلاحين ، وأنه سوف يسدد قيمة هذه الأراضى المصادرة إلى أصحابها الأصليين مقسّطة على عدد من السنين ، ولكى يزيح الوجه القبيح عن هذه العملية الاغتصابية المقيتة فقد أطلق عليها اسم « الإصلاح الزراعى » ، وأنشأ وزارة تسمى وزارة الاصلاح الزراعى ، مهمتها توزيع هذه الأراضى المصادرة على المعدمين من الفلاحين وينتهى بعد ذلك عملها . ولقد مضى على مصادرة هذه الأراضى حتى كتابة هذه السطور أكثر من ثلث قرن من الزمان ، ومع ذلك فلا الأرض وزّعت على المعدمين ، ولا وزارة الإصلاح الزراعى اختفت ، ولا الملاك الأصليون تسلموا قسطاً واحداً من ثمن أراضيهم ، ولا الأرض نفسها زرعت ، بل بقيت بوراً أو شبه بور تنعى ماضيها حين كانت تنبت ما يسدّ حاجة الناس وتتفجر بالخير والثراء والنماء .

ومن مصادرة الأرض انتقل الحاكم إلى مصادرة المتاجر الكبرى والمصانع العظيمة

والشركات المنتجة والعقارات الشاهقة دونما سبب ظاهر ، اللهم إلا لتثبيت سلطانه وربط الأرزاق إلى أصابعه ، ثم أسند إدارة هذه المنشآت جميعاً إلى من ليس لهم خبرة فى إدارتها ، فانقلب حالها من مصادر عطاء للناس والدولة إلى عبء ثقيل ينوء به كاهل الشعب والدولة حين تدنّى الإنتاج وفسدت البضائع ، وخسرت الصناعة المصرية سمعتها العظيمة التى كانت تعرف بها قبل ذلك الزمان ، ومع مصادرة هذه المنشآت حرم الحاكم الناس من أن ينشئوا غيرها ، الأمر الذى أسهم فى مزيد من إفقار الدولة وإذلال الناس . وبقى الحاكم وحده هو الزارع والصانع والتاجر ، فمات الزرع ، وانحطت الصناعة ، وأفلست التجارة ، وصارت خزانة الدولة خواء .

كان لهذه المظالم أثرها فى الناس والمجتمع الذى عاش بائساً مفككاً اجتماعياً وأخلاقياً ، ثم كانت الهزيمة العسكرية الكبرى سنة ١٩٦٧م ، وهى أشنع هزيمة وقعت على شعب من الشعوب ، فقد انتهت المعركة الحربية فى يومين اثنين مما لم يسبق له مثيل فى تاريخ الحرب عند المصريين أو العرب أو المسلمين .

إن الظلم لابدّ أن يؤدى إلى هذه المصائب التى تصيب العمران فى الصميم ، فتوقع به الخراب والدمار ، وهذا هو ما حلّ بمصر وشعبها ، ويتمثل فى مظاهر شتى أهمها مظهران بارزان :

المظهر الأول يتمثل فى أن مصر قبل أن يصيبها هذا الظلم كانت أغنى أقطار المنطقة العربية بإطلاق ، كان لديها اكتفاء ذاتى فى الزراعة ، وكانت تصدر الفائض من القطن والحب والأرز والعدس والبصل ، وهى الآن تستورد الجانب الأكبر من الطعام ، وأكثره يقدم كهبات وصدقات إلى الشعب الفقير الذى كان غنياً قبل أن يتعرض للظلم ، وكانت الصناعة المصرية فى مقدمة الصناعات العالمية إتقاناً وجودة حين كان يقوم عليها شركات أهلية أو أفراد ، فكانت صناعة الغزل والنسيج المصرية تنافس مثيلتها عند أرقى الدول الصناعية ، وكانت صناعة الزجاج كذلك ، ولكن هذه الجودة

فى الصناعة وهذا الإتقان فى الإنتاج انتهى أمرهما بعد المصادرة ، وانصرف المواطنون – فضلاً عن الأجانب – عن شراء البضائع المحلية لرداءتها وعدم صلاحيتها للاستعمال ، ومن ثم كان هذا الظلم بمثابة إسفين كبير دُقَّ فى صلب الاقتصاد المصرى ، فتحولت مصر من دولة غنية بالمال والذهب والمصانع والمتاجر والأرض المنتجة للخير إلى دولة عارية من ذلك كله ، غارقة فى الديون غرقاً لا يصدقه عاقل ولا مجنون ، ولكن الحقيقة أن ديون مصر بلغت حتى كتابة هذه السطور فى صيف ١٩٨٧ أكثر من ثمانين ألف مليون جنيه ، هذا غير الديون العسكرية ، يعنى ثمن المعدات العسكرية التى استعملت فى الحروب التى انتهت بالهزائم باستثناء حرب رمضان المجيدة . إن بلداً ديونه تربو على ثمانين ألف مليون جنيه مع الهزيمة الكبرى العسكرية يعتبر بلداً غير ذى عمران ، بلداً خرباً .

أما المظهر الثانى فيتمثل فى شعور المصريين بالضيق بالإقامة فى وطنهم بعد الخراب الاقتصادى الذى نتج عن ظلم الحاكم لهم فى أنفسهم وأموالهم وأراضيهم ومصانعهم ومتاجرهم وعدم استطاعتهم الكسب ؛ ومن ثم قرروا الهجرة من وطنهم إلى أقطار أخرى لا يهم أين تكون قريبة منه أو بعيدة عنه ، المهم عندهم أن يفروا ويهاجروا ، وقد أدى ذلك إلى نتائج أسيفة وحزينة ، وهذا هو قول ابن خلدون : « العمران ووفوره وَنَفَاقُ أسواقه إنما هو بالأعمال وسعى الناس والمصالح والمكاسب ذاهبين وجائين ، فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب ، كسدت أسواق العمران ، وانتقضت الأحوال ، وابذعرّ الناس فى الآفاق » .

لقد كان ابن خلدون بليغاً فى تعبيره ، دقيقاً فى لفظه ؛ لأن « ابذعرّ الناس » معناه تفرقوا وتشتتوا وفرّوا ، وهكذا فعل الظلم بالمصريين فتفرقوا وتشتتوا وفروا وهاجروا إلى بلاد غير بلادهم .

إن هجرة المصريين من بلادهم لا ينبغى أن تَمُرّ دون دراسة وتفهّم ؛ لأنه لم يعرف

عن المصريين طوال تاريخهم الضارب في أعماق الزمان سبعة آلاف سنة أنهم شعب مهاجر ، والعكس هو الصواب تماماً ، فهم مستمسكون بأرضهم ، متشبثون بوطنهم ، حتى إن الرجل كان إذا عمل في قرية مجاورة اعتبر نفسه مغترباً ، فما بالهم الآن يقطعون الفلوات ، ويقتحمون الغمرات ، ويعبرون البحار والمحيطات ؟!! الجواب هو ما قاله ابن خلدون في السطور القليلة الماضية .

إن الأمر العجيب هو أن مصر قبل ذلك كانت مهجراً يقصده الناس من كل أنحاء الأرض ، كان عدد سكان مصر في الأربعينيات يناهز خمسة وعشرين مليوناً من البشر ، منهم أكثر من مليونين من الأجانب المهاجرين من يونان وطليان ويوجوسلافيين ومالطيين وأرمن وألبان وسوريين ولبنانيين وليبيين ومغاربة وسودانيين ، كان كل جنس من هؤلاء يشكل جالية كبرى ، وكانت مصر بخيرها وثرائها تسعهم جميعاً ، فلما جاء الحكم الدكتاتوري طردهم جميعاً ، وصادر أموالهم وممتلكاتهم ، وضيّق الخناق على من أراد البقاء منهم .

ثم حدث الظلم الذي أدى إلى الخراب والفقر ، فبدأ المصريون يهاجرون إلى جميع أنحاء العالم ، بعيداً في استراليا وكندا والولايات المتحدة الأمريكية وبعض أقطار أمريكا الجنوبية ، وبعيداً في دول أوربا وإفريقية الاستوائية ، وغير بعيد في الأقطار العربية ، ومن الطريف والمؤسف في الوقت نفسه أن بعض الحكام الظالمين بعد أن دالت دولتهم قد هاجروا هم الآخرون من مصر ، والأمر الأكثر طرافة وأسفاً هو أن بعض أبناء الحاكم الذي وقعت كل هذه المظالم في عهده قد هاجروا إلى بلاد عربية وأوربية ، وأنشأوا فيها شركات تجارية ومشروعات استثمارية ، ولولا أن طبيعة هذا البحث علمية وليست سياسية لسجلنا أسماءهم جميعاً ، وحينئذ يصاب بعض من أحسنوا الظن بهؤلاء بخيبة الأمل والدوار .

تقول الإحصائيات إن عدد المصريين المهاجرين من وطنهم ، أو بالأحرى

المهاجرين وطنهم يقترب من خمسة ملايين مهاجر ، كلهم من ذوى المهارات فى صناعاتهم وحرفهم ، هذا فضلاً عن أساتذة الجامعات ، والمعلمين والمهندسين والأطباء والمحاسبين والإعلاميين ، ومن الطريف جداً أن بعض هؤلاء قد هاجروا إلى بلدان المهاجرين السابقين فى مصر ، كاليونان وإيطاليا ولبنان قبل أن تنكب لبنان بالحرب الأهلية .

إن الذى دفع بهذه الملايين من ذوى الخبرات والملكات والمهارات إلى الهجرة ، هو ما حل ببلدهم من هزيمة وفقر وفاقة وعدم الاحساس بالأمان ، وإن الهزيمة والفقر والفاقة وعدم الإحساس بالأمان جاءت كلها نتيجة للمصادرات ، مصادرات المال والممتلكات والأنفس والحريات ، وهذه جميعاً جاءت نتيجة الظلم ؛ ومن ثم فقد صدقت نظرية ابن خلدون التى تقرر أن الظلم مؤذن بخراب العمران .

بقى أن نسجل أن ابن خلدون يستظل فى توصيف هذه المظالم ، وتأصيل الأحكام التى أصدرها ضد هؤلاء الظالمين بالمظلة الإسلامية حين قرر أن ظلم الحاكم هو صدام صريح للشريعة الإسلامية ، لأن وظيفة الحاكم أن يحرّم الظلم لا أن يظلم ، لأن الظلم يؤدى إلى فساد العمران وخرابه طبقاً لما سجلنا قبل قليل ، وأن « ذلك مؤذن بانقطاع النوع البشرى ، وهى الحكمة العامة المراعية للشرع فى جميع مقاصده الضرورية الخمسة ، من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال » أما وإن الحاكم الظالم قد خان الأمانة ، وسلط شروره وطغيانه على الدين والنفس والعقل والنسْل والمال ، وهو بعض ما حدث فى مصر وفى بلدان عربية قريبة ، فقد وجب أن يتعرض للعقاب ، وأن يطبق عليه حدّ الحرابة فى الشرع ، فإذا تعذر ذلك لاحتمائه بسلطانه ، وجبت عليه طبقاً للنص الخلدونى « العقوبة على ما يقترفه من الجنايات فى نفس أو مال على ما ذهب إليه كثير ، وذلك إنما يكون بعد القدرة عليه والمطالبة بجنايته » .

(٢)

المغلوب مولع بالاقتداء بالغالب

كتب ابن خلدون فصلاً نفيساً فى هذه النظرية – وإن يكن قصيراً – عنوانه كاملاً « فى أن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب فى شعاره وزيّه ونحلته وسائر أحواله وعوائده »[١] وعلى عادة ابن خلدون فى « المقدمة يسجل أفكاره الأبكار فى نطاق عنوان لفصل يطول حيناً ويقصر أحياناً ، وهو حين يطيل الحديث يكون فى مقام التحليل والاستنتاج ثم التقرير ، وحين يوجز يكون فى موقع الذى يوحى إلى قارئه بأن هذا الفكر الذى يطرحه هو أقرب إلى البديهيات منه إلى الاجتهادات .

وهذا هو نص الفصل القصير الذى قدم ابن خلدون نظريته من خلاله :

« والسبب فى ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه ، إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه ، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعى إنما هو لكمال الغالب ، فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقاداً ، فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به ، وذلك هو الاقتداء ، أو لما تراه – والله أعلم – من أن غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس ، وإنما هو بما انتحلته من العوائد والمذاهب ، تغالط أيضاً بذلك عن الغلب ، هذا راجع للأول ؛ ولذلك ترى المغلوب يتشبه أبداً بالغالب فى ملبسه ومركبه وسلاحه فى اتخاذها وأشكالها ، بل وفى سائر أحواله ، وانظر ذلك فى الأبناء مع آبائهم كيف تجدهم متشبهين بهم دائماً ، وما ذلك إلا لاعتقادهم الكمال فيهم ، وانظر إلى كل قطر من الأقطار كيف يغلب على أهله زى الحامية وجند السلطان فى الأكثر ؛ لأنهم الغالبون لهم ، حتى إنه إذا كانت أمة تجاور أخرى ولها الغلب عليها فيسرى إليهم من هذا التشبه والاقتداء حظ كبير ، كما هو فى الأندلس لهذا العهد مع أمم الجلالقة ، فإنك تجدهم يتشبهون بهم فى ملابسهم وشاراتهم

---

(١) المقدمة ص ٢٥٨ و ٢٥٩ ط . دار الكتاب اللبنانى ، ص ١٤٧ ط . بيروت ١٩٠٠

والكثير من عوائدهم وأحوالهم حتى فى رسم التماثيل فى الجدران والمصانع والبيوت ، حتى لقد يستشعر من ذلك الناظر بعين الحكمة أنه من علامات الاستيلاء ، والأمر لله . وتأمل فى هذا سر قولهم « العامة على دين الملك » فإنه من بابه ؛ إذ الملك غالب لمن تحت يده ، والرعية مقتدون به؛ لاعتقاد الكمال فيه اعتقاد الأبناء بآبائهم ، والمتعلمين بمعلميهم ، والله العليم الحكيم ، وبه سبحانه وتعالى الوفيق » .

يعرض ابن خلدون فكرته أو بالأحرى نظريته هذه فى إيجاز شديد، ويعللها بأن النفس تعتمد الكمال فيمن غلبها ، ومن ثم تقتدى به فى أحواله ، وتتشبه به فى الملبس والمركب والسلاح وسائر الأحوال ، كما يعلل ابن خلدون تشبه الأبناء بآبائهم بنفس المعيار ، أى لأنهم يعتقدون الكمال فيهم ، ويستشهد بالمثل السائر « الناس على دين الملك » الذى يشيع فى عصرنا بصيغة الجمع فى لفظ الملك فيقال : « الناس على دين ملوكهم » والتشبيه صحيح فى حالتيه .ويضرب ابن خلدون مثلاً بأهل الأندلس على زمانه ، وأنهم كانوا يتشبهون بالجلالقة الغالبين فى ملابسهم وشاراتهم والكثير من عوائدهم وأحوالهم حتى فى رسم التماثيل فى الجدران .

فإذا ما طبقنا نظرية ابن خلدون فى ولع المغلوب بتقليد الغالب على زماننا خرجنا بنتائج خطيرة ، ووصلنا إلى نهايات محزنة ؛ لأن تقليد الأوربيين الغالبين لم يقف أثره عند المظاهر العامة وحسب ، وإنما تغلغل فى حياة كثير من الناس من رجال ونساء ، فأفقد كلاً منهما مقومات جنسه ، وهى الحمية والغيرة عند الرجال ، والحشمة والخجل عند النساء .

لقد وقعت بلادنا العربية المسلمة تحت الاحتلال الأوربى زمناً غير قصير ، وهو الاحتلال الإنجليزى والفرنسى بشكل خاص ، فاحتل الإنجليز مصر والسودان وفلسطين وشرق الأردن والعراق وجنوب اليمن وعمان وساحل الخليج العربى ، واحتل الفرنسيون شمال إفريقية ممثلة فى تونس والجزائر والمغرب ، ومن بلاد الشام احتلوا

سورية ولبنان ، فكان هؤلاء وأولئك –أى الإنجليز والفرنسيون – هم الغالبين على وطننا العربى لعقود من السنين ، تراوحت بين سبعة عقود وبضعة عشر عقداً ، فماذا كان أثر هؤلاء الغالبين على المغلوبين الذين هم أهلنا فى هذا الوطن العربى العريض العتيق ؟ أو بصيغة أخرى : كيف قلد المغلوب الغالب ؟ إن الإجابة عن هذا التساؤل مخيفة ؛ لأن أثر هذا التقليد انسحب على أكثر جوانب حياتنا فأزالها ، وغرس مكانها أنماطاً وتقاليد لا عهد لنا بها ، ولكنها صارت برغم أنف الجميع جزءا من كياننا وحياتنا وسلوكنا .

فإذا نظرنا إلى أزيائنا الحالية فى الدول العربية الإفريقية جميعاً ، وسورية وفلسطين والأردن ولبنان ، وجدنا الرجال قد تخلوا تماماً عن الزى العربى فى ملبسهم ، وارتدوا الحلة الأوربية المكونة من سترة وسروال (بنطلون) وقميص وربطة عنق تتدلى على الصدر لا يعرف الأوربيون أنفسهم فائدة لها ، كما تخلى الرجال أيضاً عن قميص النوم العربى المريح ليرتدوا ما يسمى « بالبيجاما » ، هذا وقد كان للعرب –كل العرب– غطاء للرأس قد يختلف نوعه من بلد إلى آخر ، فأصبح العرب جميعاً فى تلك البلاد وقد تخلوا عن هذا الغطاء ، ولم يستبدلوا به غطاءً آخر ، فصرنا الشعب الوحيد بين شعوب العالم أجمع الذى لا يعرف له غطاء للرأس .

فإذا ما تعرضنا للحديث عن ملابس النساء فى مقام تقليد المغلوب للغالب ، كانت النتيجة جارحة محزنة ، ذلك أن المرأة العربية طوال حياتها على مرّ القرون ترتدى من الملابس مالا يكشف شيئاً من أعضاء جسمها ولا يبرز مفاتنها ، وأما فى نطاق تقليدهن كمغلوبات لنساء الغالبين ، فقد تورطن فى سفور فاضح ، فالثوب من القصر بحيث لا يكاد يغطى الركبة إلا فى حالات قليلة ، وفى كثير من الأحيان يكشف من السيقان قدراً ينال من مروءة المرأة وصونها ، كما أن هذا الثوب فى مختلف أشكاله يجسّم أمكنة الأنوثة من جسدها ، وغالباً ما يكون الصدر مكشوفاً والأذرع عارية .

وأما الحذاء فأمره أشد عجباً ، ذلك أن السيدة العربية قلدت نساء الغالبين فى ارتداء الحذاء ذى الكعب العالى الذى يرتفع عن سطح الأرض أحياناً بمقدار يقارب خمس بوصات ، الأمر الذى يسلبها الراحة فى المشى ، ويعرضها فى كثير من الأحيان لاختلال حركتها ثم وقوعها على الأرض ، ومن عجب أنها – تلك المغلوبة أو زوجة المغلوب – لا تزال متشبثة بلبس هذا الحذاء البهلوانى ، والشيء الأكثر عجباً أن أمر الحذاء النسائى لم يقف فى مقام تشبه المغلوب بالغالب عند هذا الحد ، وإنما تجاوز ذلك إلى لبس الحذاء الطويل الذى يمتد إلى أعلى ليصل إلى الركبة . إن المرأة الأوربية تلبس هذا الحذاء لكى تسير به على الثلوج التى تهطل فى بلادها بغزارة أثناء فصل الشتاء ، ويكون سمكها فى أكثر الأحيان عدة أقدام ، فكان عليها أن تلجأ إلى لبس هذا الحذاء الطويل تيسيراً عليها فى المشى ، واتقاء لآلام البرد الشديد ، وأما بلادنا فهى خالية من ثلج الشتاء ، فما بال بعض النساء ، بل كثرة منهن يلبسن الحذاء الطويل (البوت The Boot) لغير ما سبب . إن السبب هو تقليد المغلوب لغالبه .

فإذا ما تناولنا ولع المغلوب بتقليد الغالب وأثر ذلك فى حياتنا العامة ، وجدنا أن تلك الحياة العامة لا تكاد تمتّ بصلة إلى حياتنا الأصيلة السالفة . لقد وجد الاختلاط بين الرجل والمرأة ، ولم يكن موجوداً من قبل ، ثم زادت حدّته حتى اختلط الحابل بالنابل كما يقولون ، ثم كان إسراف النساء فى وضع المساحيق على وجوههن ، وصبغ الشفاه بمشتقات اللون الأحمر ، وطلاء أظافر أصابع اليدين والقدمين بمواد ثابتة ملونة كثيرة الأنواع والأسماء ، وزادت حدة تقليد المغلوب للغالب فى تشبث وإصرار حين صارت النساء يترددن على الحلاق أكثر مما يتردد الرجال عليه .

بل إن تقاليد الزواج ذات القداسة والأصالة قد تغيرت تماماً ، كان الزواج يبدأ بخطبة تقرأ فيها « فاتحة الكتاب » يحضرها الخاصة من رجال أسرتى الخاطب والمخطوبة . ولكن تحت تأثير نظرية تقليد المغلوب لغالبه تحولت الخطبة من شكلها

الوفور الذى أشرنا إليه ، إلى حفل كبير شبيه بالعرس ، أو هو عرس بالفعل ، يقام فى مكان عام ، وتقدم فيه الأطعمة والأشربة ، ويستأجر له المغنون والمغنيات والراقصون والراقصات ، ويجلس المخطوبان على كرسيين مرتفعين فى صدر الاحتفال محاطين بالورود والرياحين ، وينتهى الحفل بإقامة «زفة» لهما ، وكأنهما عروسان حقيقيان وليسا بمخطوبين لا يحلّ لأحدهما من الآخر إلا النظرة المحتشمة . ومن الطريف أو المؤسف أن الخطبة قد لا تنتهى بالزواج ، فيكون مثل هذا الحفل نوعاً من الحماقة ، فضلاً عن كونه ليس من عادات مجتمعنا ، ولكنه شغف المغلوب بتقليد الغالب .

ومن مظاهر ولع المغلوب بتقليد الغالب أيضاً ما نراه على شواطئ البحر فى المصايف ، وعلى جوانب المسابح فى الأندية الرياضية من نساء عاريات تماماً إلا من قطعة صغيرة من القماش لا تكاد تستر شيئاً من الجسم ، وهنّ يتبخترن على الشاطئ ، وفى حالات قليلة ينزلن إلى الماء ، وكأنما القصد من ذلك هو عرض مفاتن الجسم على جمهرة الناس فى الشواطئ والأندية ، ولم تكن نساؤنا العربيات يقدمن على شيء من ذلك أو يعرفنه قبل قدوم الغالبين إلى بلادنا .

وتشبهاً بالغالبين -الذين تختلف تقاليدهم عن تقاليد أهلنا- لقاء الشاب بالشابة فيما يشبه الخلوة ، وما يستتبع ذلك من رزايا وبلايا أقلها سوء سمعة الفتاة وإيقاع الأذى بسمعة أسرتها ، يحدث ذلك فى قطاعات عديدة من مجتمعنا وكأنه جزء من حياتنا وتقاليدنا ، وهو فى حقيقة أمره أثر من ولع المغلوب بتقليد الغالب .

ولقد أدى شغف المغلوب بتقليد الغالب إلى ضعف حميّة الرجولة وفقدان الغيرة عند كثير من الرجال ، وضياع الخجل والحشمة عند كثير من النساء ، فالرجل الذى يسمح لامرأته أن تذهب إلى الشاطئ شبه عارية قد فقد الحمية العربية التى هى جزء من كيان أبناء هذه الأمة ، والمرأة التى تصنع ذلك تكون قد تجاوزت عن حشمتها وخجلها وجزء كبير من أنوثة الحرائر .

ولكن الأمر الأكثر خطورة فى هذا المضمار هو أن يرى الرجل زوجته فى أحضان رجل آخر تراقصه على طريقة الأوربيين فلا يحرك ساكناً ، وأحياناً تكون مراقصة زوجته لغيره بتشجيع منه ، فالرجل الذى يسمح بذلك يكون – كعربى – قد فقد حميته وغيرته ، أو تخلى عنهما بدافع من تقليد الغالب والتشبه به ، والمرأة العربية التى تصنع ذلك تكون قد فقدت مقوماتها كامرأة عربية حرة ، غير أن هذين الصنفين من الرجال والنساء موجودان فى مجتمعاتنا ، مجتمعات المغلوبين الذين يتمسكون بتقليد الغالبين ، والغالبون هم الأوربيون ، وإذا كانوا هم أنفسهم لا يجدون حرجاً فى العرى أو المراقصة ، فإن ذلك مما لا يتفق مع طبيعة بنية الشخصية العربية ، ولكنها نظرية ابن خلدون التى تفرض نفسها على مجتمعات المغلوبين .

إن نظرية ابن خلدون هذه أكثر ما تكون وضوحاً فى المدن العربية الكبيرة حيث الفنادق والمحال العامة من مطاعم ومشارب ومسارح ودور سينما ومحال بيع وشراء ومؤسسات تجارية وصناعية تحمل كلها أسماء أوربية ، إلا فى حالات قليلة نادرة ، ولم يقف أثر هذه الظاهرة عند أسماء الأمكنة والمحال العامة ، وإنما انتقل إلى أسماء الأشخاص من إناث وذكور ، ففى صلب بلادنا العربية تسمع أسماء نانسى وسوزان وجورجيت وفيفيان ، بعضهن مسلمات وبعضهن مسيحيات ، وتسمع اسم جورج وفيليب ووليم وشارل وفرانسوا وهنرى . قد يقول قائل إن هذه الأسماء الأخيرة لا يسميها إلا المسيحيون ، فتكون الإجابة : أليس المسيحيون عرباً ، وهل كانوا يستعملون هذه الأسماء قبل غلبة الأوربيين على بلادنا ؟ إن الإجابة بالنفى بطبيعة الحال ، فما كانوا يصنعون ذلك من قبل ، ولكنها نظرية ابن خلدون الصادقة .

وتنطبق نظرية ابن خلدون على التحول الذى جرى فى نظم التعليم وبرامجه فى المدارس والجامعات العربية ، إنها جميعاً مستوردة من بلاد الغالبين ، فلا الجمع بين الفتيات والفتيان كان معروفاً فى البلاد العربية قبل مقدم الغالبين ، ولا ضعف اللغة

القومية وسيادة اللغات الأوربية كان معروفاً قبل مقدم الغالبين ، ولا إهمال البرامج الدينية كان معروفاً قبل مقدمهم ، ولا تهجم بعض أبناء المسلمين على عقيدتهم علناً كان معروفاً قبل مقدمهم ، أو عرف بعد ذهابهم ، ذلك أن بعض أبناء المسلمين ممن تعلموا على أيدى الغالبين فى بلاد الغالبين ، حين عادوا إلى أوطانهم ، كان أول ما فعلوه هو التهجّم على عقيدتهم وقيم أهليهم ، فعلوا ذلك تقليداً للغالبين ، وتحت حمايتهم وبتشجيع منهم .

وازداد الأمر خطورة فى بلادنا الإسلامية حين قضى المغلوبون على التقويم الهجرى الإسلامى ، واتبعوا التقويم الميلادى ، تقويم الغالبين ، وكان جيلنا فى مرحلة الطفولة لا يكاد يعرف إلا التقويم الهجرى ، ويجىء التقويم الميلادى مساعداً له ، ثم سارت الأمور بعد ذلك على العكس ، بمعنى أن المساعد صار الأصل ، والأصل صار المساعد ، ثم انتهى الأمر بالتخلص من التقويم الهجرى تماماً بفعل شغف المغلوبين بتقليد الغالبين .

إن هذا الجانب التطبيقى متنوع الموضوعات ، كثير التشعبات ، ويمكن أن نمضى فيه طويلاً فى نظام المعمار والحياة المنزلية والحياة الاقتصادية والحياة الثقافية ، ولكن ما أوردناه من أمثلة واقعة إنما قصدنا به توثيق نظرية ابن خلدون فى ولع المغلوب بتقليد الغالب والتشبه به .

ولكن يبقى أن نقرر – وهنا نختلف مع ابن خلدون – أن أصالة قيم الأمة وعمق عقيدتها إذا كانتا متمكنتين من نفوس الناس ، امتنع عليهم تقليد الغالب والتشبه به ، وإنما يكون الولع بتقليد الغالب ومحاكاته فى سلوكه وأفعاله فى غياب تمكن العقيدة والقيم من النفوس بسعى السعاة وفعل الفاعلين ، وهو ما حدث بالفعل فى أكثر البلاد العربية والإسلامية .

(٣)

ممارسة السلطان للتجارة مضرة بالرعايا والدولة

لابن خلدون طبقاً لما سلف من قول ، نظريات سياسية واجتماعية وتربوية وثقافية واقتصادية ، وأكثرها قابل للتطبيق فى كل زمان وكل مكان ، والسبب فى هذه الصلاحية هو حسن استنباطه الأحكام ، وجودة استدلاله من مجريات أحداث التاريخ ، ثم – وهو الأهم – بناء نظرياته على أسس مستمدة من أحكام الإسلام ، حيناً بالنص ، وحيناً آخر بالروح والمفهوم ، وذلك واضح كل الوضوح فى نظريته فى علم التاريخ ، ونظريته فى العمران البشرى ، ونظريته فى أن الظلم مؤذن بخراب العمران وغير ذلك كثير .

واستمراراً منا فى عرض نظريات ابن خلدون وصحة انطباقها على المجتمعات والعمران فى كل زمان وكل مكان لابدّ أن نشير إلى نظريته التى تقول بأن « التجارة من السلطان مضرّة للرعايا مفسدة للجباية »[٢] .

وقبل أن نمضى فى تقديم هذه النظرية ، ثم تطبيقها على بعض أنظمة الحكم المعاصرة ، نبادر إلى توضيح معنى « السلطان » و « الجباية » طبقاً لمفهوم عصرنا ؛ فأما السلطان فيفهم منه السلطان الحاكم ، ويفهم منه أيضاً نظام الحكم أو الحكومة ، والجباية هى دخل الدولة من الأموال أو ميزانيتها طبقاً لاصطلاح عصرنا .

لقد جرى بعض الحكام فى الماضى – وفى الحاضر غير البعيد أيضاً – على الاتجار وممارسة الزراعة ؛ ليحصل منهما على دخل كبير يسدد به تبعات الأعباء الملقاة على عاتقه ، مثل عطاء الجند ورواتب الموظفين والحاشية ونفقات الدولة وتنمية ثروته

---

(٢) المقدمة صفحة ٤٩٧ – ٥٠١ .

الخاصة . يذكر ابن خلدون ذلك فى مقام محاولة السلطان تعويض النقص فى جبايته ، فيعمد حيناً إلى فرض المكوس على مبيعات التجار للرعايا وعلى الأسواق ، أو بزيادة المكوس إذ كانت قد استحدثت من قبل ، أو بمقاسمة العمال والجباة وامتكاك(٥) عظامهم ، طبقاً لعبارة ابن خلدون(٣) . وأخيراً يعمد السلطان إلى ممارسة التجارة والزراعة ، وهو ما لا يجمل به ، ولا يستقيم معه رخاء الدولة ومصالح الرعية ، ولا الوفاء بما يحتاج إليه بيت المال .

يدين ابن خلدون هذا السلوك من قِبَل الحاكم ويقبّحه ، ويقرر أنه « غلط عظيم وإدخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة » نلخصها فيما يلى :

- مضايقة الرعايا من الفلاحين والتجار فى شراء الحيوان والبضائع ، ومزاحمتهم فى السعى إلى أرزاقهم ، لعدم التكافؤ بين رأس مال السلطان ورءوس أموالهم المحدودة ، ولأن ماله أعظم كثيراً من أموالهم ، فيسدّ عليهم الطريق « ويدخل على النفوس من ذلك غم ونكد » .
- إن السلطان ينتزع البضائع من مصادرها بأيسر ثمن ، ولا يجد من يناقشه فى شرائه ، فيبخس الأثمان على من يشترى منهم .
- ما يقوم به السلطان من إرغام التجار على شراء غلاّته من زرع أو حرير أو عسل أو سكر وغيرها ، وغالباً ما تبقى تلك البضائع بأيديهم فترة طويلة تحسّباً لتحسّن السوق ، فإذا دعتهم الضرورة إلى شىء من المال باعوا تلك السلع بأبخس ثمن . ويستطرد ابن خلدون فى سياق هذا المقام قائلاً : « وربما يتكرر ذلك على التاجر والفلاح منهم بما يذهب رأس ماله ، فيقعد عن سوقه ، ويتعدد ذلك ويتكرر ، ويدخل به على الرعايا من العنت والمضايقة وفساد الأرباح

---

(٥) يعنى امتصاصها .

(٣) المقدمة صفحة ٤٩٧ .

ما يقبض آمالهم عن السعي فى ذلك جملة ، ويؤدى إلى فساد الجباية ، فإن معظم الجباية إنما هي من الفلاحين والتجار ، فإذا انقبض الفلاحون عن الفلاحة ، وقعد التجار عن التجارة ، ذهبت الجباية جملة ، أو دخلها النقص المتفاحش »[4] . ونلاحظ أن ابن خلدون لم يذكر الصناعة؛ لأنها كانت آن ذاك بدائية ، وليست كما هي اليوم عملاقة فى رأس مالها وإنتاجها ، ومن ثم لم يكن يجمل بالسلطان أن يدخل منافساً فيها على عكس ما هو حادث اليوم ، إذ يسهم بعض الحكام فى ممارستها ، ويعمد البعض الآخر إلى مصادرتها ، ومصادرة أرض الفلاحة ، وتحريم التجارة على الرعايا ، مما سوف نعرض له بعد قليل ، وما يترتب على ذلك من قلة الجباية وقيام الدولة بالاستدانة التي تعرضها للإفلاس .

- إن ممارسة السلطان للتجارة والزراعة يعتبر ضارًّا بالعمران ، إذ يقول ابن خلدون ما نصه : « ثم فيه التعرض لأهل عمرانه ، واختلال الدولة بفسادهم ونقصه ، فإن الرعايا إذا قعدوا عن تثمير أموالهم بالفلاحة والتجارة ، نقصت وتلاشت بالنفقات ، وكان فيها تلف أحوالهم ، فافهم ذلك » .

ما أعجب وما أجمل بُعْدَ نظر ابن خلدون ، كأنه كان يتنبأ بالمستقبل حين جاء زمان استولى السلطان فيه على كل شيء – وأعنى بالسلطان نظام الحكم – ومنع الناس من حرية البيع والشراء وتثمير أموالهم ، فكانت حال بعض الدول المعاصرة من الفقر والضنك والاستدانة ما سوف نعرض له بعد قليل . ويؤكد ابن خلدون على التنبيه إلى الخطر الناجم عن هذا السلوك فيما يشبه الزجر قائلاً : « فافهم ذلك » .

تلك بعض الأسباب التي ذكرها ابن خلدون فى موضوع كون « التجارة من السلطان مضرة بالرعايا مفسدة للجباية » . وليس من شك فى أن ابن خلدون وهو يعرض نظريته هذه لم يكن مستوحياً إيّاها من استقرائه التاريخ وحسب ، ولا من واقع

---

(٤) المقدمة صفحة ٤٩٩ .

عاشه ، وكوارث شهدها ، وتجارب خاضها فقط ، وإنما كانت حادثة بعينها لابد ناضحة على فكره متسربة من أعماقه – وكان كل فكره وأبعاد أعماقه إسلامية – تلك الحادثة هي وقفة عمر بن الخطاب من أبى بكر الصديق حين ولى أمر المسلمين بعد انتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى ، فقد أصبح أبو بكر ذات يوم وقد صار خليفة – وعلى ساعده أبراد – أى أثواب مخططة – يذهب بها إلى السوق ، فلقيه الفاروق عمر وسأله : أين تريد ؟ فقال الخليفة : إلى السوق ، قال : تصنع ماذا وقد وليت أمر المسلمين ؟ قال أبو بكر : فمن أين أطعم عيالى ؟ فصحبه عمر ، وذهبا إلى أبى عبيدة أمين بيت مال المسلمين ليفرض له قوته وقوت عياله ، ففرض له ستة آلاف درهم فى العام .

إن ما يصدر عن عمر وأبى بكر وأبى عبيدة مجتمعين يعتبر تشريعاً إسلامياً أصيلاً ، فثلاثتهم من كبار الصحابة وأعلامهم ، وهم فى مقدمة حواريى رسول الله ﷺ . إننا لا نريد أن نقف طويلاً أمام هذه الحادثة على ما تستحقه من طول الوقوف أمامها نستشعر منها عظمة الرسالة وجلال التشريع ، ولكن قصارى ما نود تسجيله هنا هو أن اتجار السلطان – شخصاً كان أو نظاماً – محرّم فى الإسلام ، وقد عرض ابن خلدون لبعض أسباب التحريم فيما سلف من سطور دون أن يربطها بنص ظاهر .

ولكن ابن خلدون لا يعرض لقضية ما ويبين ما حولها من مضار وينبه إلى ما تؤدى إليه من مخاطر دون أن يقدم الحلول كلها أو بعضها ، ودون أن يقترح من أساليب العلاج ما يشفى بعض الغلة ويضمد الجراح .

إن أول ما ينمى الجباية ويثريها ويديم نماءها – طبقاً لعبارة ابن خلدون – « إنما يكون بالعدل فى أهل الأموال ، والنظر لهم بذلك ، فبذلك تنبسط آمالهم ، وتنشرح صدورهم للأخذ فى تثمير الأموال وتنميتها ، فتعظم منها جباية السلطان »[٥] .

---

(٥) المقدمة صفحة ٥٠٠ .

ومفهوم العدل فى أهل الأموال عند ابن خلدون هو تأمين أموال الناس وعدم مصادرتها ، وإفساح المجال أمامهم للنشاط التجارى والزراعى والإنتاج ، وعدم الغلو فى فرض المكوس ، ومراقبة السلطان لأنصاره وحاشيته من مضايقة أصحاب النشاط الاقتصادى ، وهذا الصنف من الحاشية والأنصار كثيراً ما يوقعون الضرر بالحياة الاقتصادية ، مثلما حدث فى عصور سابقة وأزمان لاحقة ، وكأنما يريد ابن خلدون أن ينبه إلى القاعدة الاقتصادية الحديثة التى فحواها أن رأس المال جبان حساس ، ينشط حيث العدل والأمان والاستقرار ، ويهرب ويختفى حيث الظلم والفساد والفوضى والمصادرات .

وثانى ما ينمى الجباية هو السلوك العكسى لما ورد فى النقطة السابقة ، بمعنى أن يمتنع السلطان عن التجارة والفلاحة ، وعن منافسة العاملين بها فى نشاطهم وحركتهم ، وأما غير ذلك من تجارة أو فلح - طبقاً لعبارة ابن خلدون - فإنما هى مَضَرَّةٌ عاجلة للرعايا ، وفساد للجباية ، ونقص للعمارة .

وينتبه ابن خلدون فى سبب ثالث إلى بعض ذوى النفوذ ، ويسميهم بالمتغلبين ، الذين يشترون السلع والغلات من الواردين على بلدهم ، ثم يفرضون لها من الأثمان المجحفة ما يشاءون ، ويقرر أن هذه أشد خطراً وأقرب إلى فساد الرعية واختلال أحوالهم .

وهناك من التجار والفلاحين من لهم مداخلة مع السلطان ، وهؤلاء يحملونه على التجارة والزراعة فيحصل على غرضه من جمع المال فى وقت قصير ، وخاصة أنه لن يتعرض للمغارم أو المكوس ، ولكن ذلك يعود على السلطان بضرر كبير يتمثل فى نقص جبايته ، وفى هذا المقام يعمد ابن خلدون إلى تحذير السلطان من هؤلاء المنتفعين ووجوب الإعراض عن سعايتهم المضرة بجبايته وسلطانه .

ومن أهم ما نبه إليه ابن خلدون في هذا الصدد وجوب اختيار السلطان من البيئات الرفيعة والبيوتات الكريمة ، ومعنى ذلك ألا يكون الحاكم من الطبقات السوقية أو البيئات الوضيعة ؛ لأن من كان هذا منشأه ، فقد ألف الخرافات ورآها في بيته وشبّ على تقبلها ، ونشأ غير مستنكر لها ، فالإنسان وما قد ألف ، والمرء ابن بيئته ، وإن التاريخ يصادق على رأى ابن خلدون ؛ لأن جميع الحكام الذين نشأوا في بيئات وضيعة - قدامى أو محدثين - كانوا نقمة على شعوبهم ونكبة على أوطانهم وشرًا على مجتمعاتهم ، وليس المقصود بالبيئات السوقية أو الوضيعة فقراء الناس ، فليس الفقر سبباً يعيب صاحبه ، فكم من فقير شرفت به الدنيا ، وإنما القصد هو السوقية الأخلاقية والانحطاط الاجتماعي ، وهنا يضرب ابن خلدون مثالاً بالفرس ، وهم أصحاب حضارة كبيرة ، وأنهم لا يُمَلِّكُونَ عليهم إلا من أهل بيت المملكة ، وأن يكون هذا الذي اختاروه من أهل الفضل والدين والأدب والسخاء والشجاعة والكرم ، وهذه الصفات في حد ذاتها كافية لأن يكون صاحبها من خيرة الحكام وأكثرهم كفاءة ومقدرة ، ولكنهم كانوا مع ذلك يشترطون عليه شروطاً بعينها لكي يضمنوا السعادة للرعية والرفاهية للمجتمع ، وتلك هي شروطهم .

- العـــدل .
- ألا يتخذ صنعة فيضر بجيرانه .
- ألا يتاجر فيحبّ غلاء الأسعار في البضائع .
- ألا يستخدم العبيد ، فإنهم لا يشيرون بخير ولا مصلحة[6] .

تلك هي فحوى نظرية ابن خلدون في أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا مفسدة للجباية ، فإذا أردنا تطبيقها على حكومات معاصرة بعينها من تلك التي تحكم كثيراً من الشعوب ، انصرف انتباهنا رأساً إلى الحكومات الشيوعية الماركسية ،

---

(٦) المقدمة صفحة ٥٠٠ .

والحاكم الماركسي يصادر جميع ممتلكات المواطنين ولا يسمح لهم بالمتاجرة ، ولا بتملك الأراضي والبيوت ، ولا بامتلاك المصانع ، وإنما كل ذلك هو من حق السلطان وحده ، أي الدولة وحدها ، ومقصور عليها دون الرعايا ، وأما الرعايا فهم جميعاً أُجَرَاء لدى الدولة بأبخس الأجور ، وهم فضلاً عن افتقاد الحرية الشخصية محرومون من حرية السعي والعمل الذاتي ، وهم تبعاً لذلك تفتر عزيمتهم في العمل ، ويتضاءل جهدهم في الإنتاج ، ويدخل على نفوسهم من ذلك غم ونكد طبقاً لعبارة ابن خلدون ، ونتيجة لذلك تتحقق نظرية ابن خلدون في المضرة التي تقع على الرعايا ، والمفسدة التي تصاب بها الجباية ، ونحن نستطيع أن نضرب أمثلة في هذا المقام بدول أوربية كانت تسير على نظام الاقتصاد الحرّ ، بمعنى أن الدولة لم تكن تتاجر ولا تصادر ، مثل المجر وتشيكوسلوفاكيا وبولندا ، ثم وقعت هذه الدول تحت النفوذ الروسي الماركسي بعد الحرب العالمية الثانية ، فإذا بها جميعاً تتحول من دول غنية ، ذات صناعات متينة واقتصاد مزدهر ومواطنين سعداء إلى دول فقيرة ذات اقتصاد مهلهل وصناعة متدنية ، وإنتاج هزيل ، ومواطنين بائسين ، ويحاول مواطنو هذه الدول بشتى الطرق ومختلف الوسائل التخلص من النظام الماركسي الذي يستولي على جميع الثروات ، ويجرد المواطنين من حق العمل الحر في حقول الاتجار والصناعة والزراعة ، استهدافاً لتحسين أحوالهم الاقتصادية والارتقاء بأوضاعهم الاجتماعية ، ولكن سرعان ما يتعرضون للقمع بالقتل والسجن والنفي ، ودك مدنهم بالقنابل ، وهدم بيوتهم بالدبابات مثلما حدث في ثورة أهل المجر على الروس سنة ١٩٥٦ ، ومثلما يحدث في بولندا في الوقت الراهن .

ويمكن تطبيق نظرية ابن خلدون هذه على أمة واحدة ذات شقين أو بالأحرى ذات حكومتين ، إنها الأمة الألمانية التي يخضع نصفها للنفوذ الروسي ، ومن ثم طبق عليها النظام الماركسي الذي يحظر على الناس التملك أو العمل الحر من زراعة وتجارة وصناعة ، وإنما يقتصر ذلك على السلطان وحده ، أي على الحكومة وحدها ، ويتبع

النصف الآخر من الأمة الألمانية نظام الاقتصاد الحر الذى يتمتع فيه المواطن بالحرية الكاملة فى التملك والسعى للكسب والعمل فى التجارة أو الزراعة أو الصناعة ، ويمتنع على الحكومة أن تنافس المواطنين فى ذلك ، فإذا ما قامت مقارنة بين حال هذين النصفين من أبناء الأمة الألمانية ، وجدنا النصف الأول الخاضع للنظام الماركسى —ونعنى ألمانيا الشرقية— يقاسى الفقر وشظف العيش وسوء الإنتاج والحرمان من أهم شيء فى الحياة ، وهو الحرية ، ووجدنا النصف الثانى —وهو ألمانيا الغربية— يقف فى مقدمة دول العالم غنى ورخاءً وازدهاراً ، ووجدنا جبايته —أى ميزانيته— من أكبر ميزانيات الدول المعاصرة ، ورأينا المواطن فيه يحيا فى رغد من العيش من الناحية الاجتماعية ، وفى كامل الحرية من الناحية السياسية والإنسانية ، وليس ثمة سبب لهذا الفارق الهائل بين شطرى الأمة الألمانية غير احتكار السلطان للنشاط الاقتصادى ، من تجارة وزراعة وصناعة ، مع حرمان المواطن من حريته الشرعية فى ألمانيا الشرقية ، وتمتع المواطن بكل حريته فى الكسب والسعى والعمل فى ألمانيا الغربية ، وامتناع الدولة عن مضايقته أو منافسته طالما يقوم بسداد الضرائب إلى خزانة الدولة ولا يمارس ما هو غير مشروع من الأعمال .

وكما انطبقت نظرية ابن خلدون على الأقطار ذات السلطان الماركسى ، أو بلغة العصر ذات النظام الماركسى ، ففسدت الجباية ، واستشرى الفساد ، وعمّ الفقر ، وتحول الرعايا إلى عبيد أو ما يشبه العبيد ، فإنها تنطبق أيضاً على بعض الدول العربية التى طبقت النظام الماركسى ، وإن لم تعلن أن الدولة صارت ماركسية . هناك عدد من الدول العربية شاء لها سوء الطالع أن تستظل بالراية الماركسية فى نظامها الاقتصادى ، فكان من أمرها ما كان من عسر مالى ، وفراغ الخزينة من الأموال بعد أن كانت عامرة ، وقلة الإنتاج ، وسوء الصناعة ، وغلاء الأسعار ، وتراكم الديون ، وأخيراً هجر الملايين من السكان وطنهم بحثاً عن العمل ، وسعياً للكسب ، وجرياً وراء الرزق . وفى ضوء نظرة واقعية سنحاول تطبيق نظرية ابن خلدون على بلد عظيم ،

فى هذا الركن من الأرض ، وفى الفترة الزمنية التى تقع بين أوائل العقد السادس ونهاية العقد السابع من هذا القرن .

لقد عمد السلطان فى تلك الفترة إلى مصادرة الأراضى الزراعية ، واستثنى من حيث الشكل الملكيات الصغيرة ، وسمى هذه العملية بالإصلاح الزراعى بحجة توزيع هذه الأرض المصادرة على المعدمين من الفلاحين ، ولقد مرّ على هذه العملية حتى كتابة هذه السطور ثلاثة وثلاثون عاماً بالتمام ، ولم يوزع من هذه الأرض إلا القليل ذرًّا للرماد فى العيون ، وأراد السلطان أن يستزرع هذه الأرض فلم يفلح ، وتعطلت مساحات كبرى من الإنتاج الذى يتكافأ مع خصوبة أرض هذا البلد الكبير ، فقلّ الطعام ونذر القمح ، وانعدمت الحبوب ، وصارت الأمة التى كانت تكفى نفسها طعاماً وتغذى من حولها ، وتصدر الحبوب والأرز والبصل والفول والعدس ، تستورد القمح والأرز والفول والعدس، وهى مما اشتهرت بزراعتها من قديم الزمان ، كما صارت تستورد الزيوت واللحوم بأنواعها ، كلحوم الأبقار والأغنام والدجاج والأسماك والألبان والجبن ، بل صارت أيضاً تستورد البيض ، وكانت تنتج قبل مصادرة الأراضى الزراعية واشتغال الحكومة بالزراعة ما يزيد على ستين مليون بيضة فى اليوم الواحد ، ولما كان ذلك ذا أثر على الجباية ، فقد صار السلطان يستدين لكى يستورد أنواع الطعام هذه ، وقد استولى عطف بعض الدول من ذوات فائض الإنتاج الغذائى على هذا البلد وعلى بعض البلدان التى وقعت فى نفس الخطأ ، فصارت تمدها ببعض أنواع الأطعمة على شكل هبات وصدقات .

وفى مجال الاقتصاد العام عمد السلطان الحاكم إلى مصادرة البنوك وهى عصب الاقتصاد الوطنى ، ثم صادر جميع الشركات والمصانع ، وكانت من أبرز المصانع على المستوى العالمى ، كذلك صادر الحاكم اعتباراً من سنة ١٩٦١م جميع شركات الغزل والنسيج الأخرى ومصانعها ، والحديد والصلب ، ومصانع الزجاج ، ومصانع الدواء

ومصانع الزيوت والصابون ، ومصانع السكر والخبز الكبرى ، ومصانع الأغذية المحفوظة ، ومصانع الحلوى ، والملاحات ، ومصانع الأحذية ، ومصانع تصنيع الأخشاب ، وغير ذلك ، بل لقد عمد السلطان إلى مصادرة المصانع الصغيرة مثل مصانع الكبريت والحبال .

ثم نظر السلطان أيضاً إلى مؤسسات تشبه المصانع فصادرها مثل محالج القطن ، ومضارب الأرز ، ومطاحن القمح ، وشركات إنتاج البترول ، وشركات الملاحة البحرية – وكانت سفنها من الكثرة والكفاءة بحيث تغطى مساحات كبيرة من البحار والمحيطات – والترسانة البحرية ، وشركات مقاولات البناء ، وشركات نقل الركاب في المدن الكبرى ، وشركات النقل على مساحة البلاد .

ثم امتدت جرثومة المصادرات إلى المتاجر الكبرى ذات الشهرة القومية والسمعة العالمية ، وكانت تسهم فى رفاهية المواطنين والاستجابة إلى احتياجاتهم الضرورية والكمالية ، ولم تسلم من المصادرة المطابع الكبرى ودور الصحف ودور النشر ، وهذه المؤسسات الأخيرة طبقاً لطبيعة رسالتها التربوية والثقافية والوطنية غير قابلة للمصادرة ، ولكن المصادرات فى الستينيات من هذا القرن شملت كل شيء فى هذا البلد ، فقد كانت هذه مشيئة السلطان الحاكم ، وكان لديه من أساليب العنف وأدوات البطش ما يقصف قلم كل معارض ويقطع لسان كل مواطن ناصح .

وقبل أن نستطرد فى ذكر النتائج التى انتهى إليها حال الدولة والشعب والعمران والجباية نرى من الأمانة التاريخية أن نسجل المصطلح الرسمى الذى أطلقه السلطان على هذه المصادرات ، لقد أطلق عليها مصطلح « التأميم » ومعناه نقل المنشآت من ملكية الأفراد إلى ملكية الأمة على شريطة أن يقوم السلطان – أى الدولة – بتعويض أصحاب هذه المنشآت تعويضاً ماليًّا مناسباً بشكل فورى أو على أقساط مريحة للطرفين ، ولكن السلطان لم يفعل ذلك ، ولم يكن فى نيته أن يفعل ، فعند انتهاء نظام حكمه كان قد

مضى على مصادرة الأرض الزراعية أو ما يسمى بالإصلاح الزراعى ثمانية عشر عاماً لم يدفع خلالها قرشاً واحداً تعويضاً لمن صادر أراضيهم ، وكان قد مضى على مصادرته للمصانع والمتاجر والبنوك والشركات والمبانى وغيرها من المنشآت الكبرى تسعة أعوام لم يدفع خلالها أى تعويض مالى أو أدبى لأصحاب هذه المنشآت وحملة أسهمها ، وجلهم من الطبقة الوسطى من أبناء الشعب ، أما وإن السلطان – أو نظام حكمه – لم يقدم أى نوع من التعويض لمن أممت منشآتهم ، فإن ما فعله يعدّ مصادرة صريحة لممتلكات الناس ، وليست هناك من تسمية أخرى أكثر اعتدالاً ولا أكمل دقة من اصطلاح المصادرة .

لقد سبق القول بأن مصادرة الأرض الزراعية وعدم الانتفاع بها على وجه مرضىّ وما يضاف إلى ذلك من سلب حرية المالك الصغير فى أن يزرع أرضه كما يشاء ، وفرض نوعية بذاتها من المحصول يلتزم بزراعتها ، قد قعد بالأرض عن أن تنتج ، وبخصوبتها أن تستمر ، وبالفلاح أن يستقر ، فهجر الأرض مع حبه لها ، والوطن كله مع تعلقه به ، وارتحل إلى بلاد أخرى غير بلده ، يزرع صحراءها الجدباء ، وينشر اللون الأخضر على بقاعها الصفراء .

فإذا ما طبقنا الأمر على المصانع والمنشآت المصادرة ، وجدنا إنتاجها قد قلّ من حيث الكم ، وساء من حيث الكيف ، وقبح من حيث الذوق ، وفقدت الصناعة سمعتها الطيبة ، وتعطلت مهارة العمال لعدم وجود ما يحفزهم إلى التجويد ، فلحق بعضهم بالفلاحين الذين هاجروا ، وخسرت الأمة اليد العاملة الماهرة مثلما فقدت ساعد الفلاح ذى اليد الخضراء ، والنتيجة لذلك كساد التجارة ، وارتباك الاقتصاد ، وتعطل المنشآت التى كانت تدر الذهب حين كان يديرها أصحابها المؤهلون لإدارتها ، وأما بعد مصادرتها فقد أسند السلطان أمر إدارتها إلى أنصاره وحوارييه ، وكلهم عاطلون عن الخبرة ، وبعضهم تنقصه الأمانة معنى ومادة ، فقلّت الجباية ، وخوت

الخزانة من المال ، وهجر المواطنون وطنهم وتعاظمت مديونية الدولة إلى رقم غير معقول يتكون من عشرات الآلاف من ملايين الجنيهات ، تماماً مثلما قال ابن خلدون : إن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا مفسدة للجباية ..

الحقيقة أنها نهاية عجيبة مؤسفة تلك التى حلت بهؤلاء المواطنين وبخزانة دولتهم ، نتيجة لمصادرة السلطان للأموال والممتلكات ، ونزوله إلى الساحة ممارساً الزراعة والتجارة والصناعة وغيرها من الشئون الاقتصادية ، غير أن أعجب ما فى الأمر هو هجرة الرعايا من بلادهم ، وهول قيمة مديونية الخزانة .

العجيب فى أمر الهجرة أنه لم يعرف عن هؤلاء المواطنين فى أى عصر من عصور التاريخ أنهم شعب مهاجر أو محب للهجرة ، بل إنهم على مسرى عصور التاريخ كان بلدهم مهجراً لمختلف شعوب المنطقة العربية والبحر المتوسط ، ظلت هذه الظاهرة حقيقة واقعة حتى منتصف العقد السادس من هذا القرن ، ولقد قدر عدد الأجانب المهاجرين إلى هذا البلد المتخذين منه دارَ سَعْي وارتزاق وإقامة –مثلما سلف من قول– بنحو مليونين من جنسيات يونانية وقبرصية وإيطالية ومالطية ولبنانية وسورية وليبية وسودانية ومغربية ، فضلاً عن جنسيات أوربية أخرى مثل الإنجليز والفرنسيين واليوجوسلاف والألمان ، وكانوا جميعاً يعملون وينتجون ويسهمون فى تنمية الاقتصاد الوطنى .

وفجأة انقلبت الأوضاع ، وعاد المهاجرون إلى بلادهم تاركين هذا البلد بعد اختلال الوضع الاقتصادى فيه ، ثم تحول المواطنون لأول مرة فى التاريخ إلى شعب مهاجر ، يترك وطنه فى شكل موجات زاخرة متتابعة ، بحيث يقدر عدد هؤلاء المهاجرين أثناء كتابة هذه السطور بنحو أربعة ملايين مهاجر ونيف ، موزعين على الولايات المتحدة الأمريكية ، وكندا ، وبعض بلدان أمريكا الجنوبية ، وأستراليا ، وإنجلترا ، وألمانيا ، وسويسرا ، والنمسا، واليونان ، والعراق ، والأردن ، والكويت ، والمملكة العربية السعودية ، ودول منطقة الخليج العربى ، وليبيا .

لقد صدر بيان رسمى من وزارة العمل هذه الأيام [1] يحدد عدد العمال من ذوى المهارات الذين هاجروا إلى بعض البلدان العربية بأكثر قليلاً من مليونين ، يوجد منهم فى العراق وحدها مليون ونصف مليون عامل ، وأما بقية الملايين الأربعة المهاجرين إلى تلك البلاد العربية والبلدان الأوربية والأمريكية واستراليا فهم من أساتذة الجامعات والمعلمين والمهندسين والأطباء والمحاسبين والعلميين والإعلاميين ، أى أنهم زبدة العقول المتميزة والأيدى الماهرة ، وإن كلاً من العمال والطوائف الأخرى التى ذكرنا تشكل بهجرتها من وطنها قصوراً فى الإنتاج الاقتصادى والزراعى والصناعى والعلمى ، وتشكل عنصراً هامًّا من عناصر النماء والرخاء فى الأوطان التى هاجروا إليها ، فما السبب فى هجرة هذه الملايين بل هجرها لوطنها ؟ إن الإجابة كامنة فى نظرية ابن خلدون ، لقد اشتغل السلطان بالفلاحة والتجارة والصناعة بعد أن صادر الأرض والأموال والممتلكات ، وحظر على ذوى المواهب الأعمال الاقتصادية من تجارة وصناعة وفلاحة بالتضييق عليهم ، وسلبهم حرية الكلمة وحرية الحركة وحرية الفكرة فآثروا الارتحال واضطروا إلى الهجرة .

فإذا انتقلنا إلى فساد الجباية بلغة ابن خلدون ، وخواء خزانة الدولة بلغة عصرنا ، وجدنا وضعاً خطيراً مخيفاً مفزعاً ، ذلك أن تلك البلاد حتى أوائل الخمسينيات من هذا القرن كانت أغنى الدول العربية كلها بلا استثناء ، وكانت تقدم المساعدات المالية والمعنوية لكثير من الدول العربية الغنية حاليًّا ، وكان لها أرصدة —أى ديون— على إنجلترا وحدها تقدر بأربعمائة مليون جنيه استرلينى ، أى ما يساوى ألفى مليون دولار ، أى مليارين من الدولارات باعتبار أن الجنيه الاسترلينى كان يعادل نحواً من خمسة دولارات أمريكية آن ذاك ، فإذا ما وضعنا فى الحسبان أن قيمة الأموال والأشياء قد تضاعفت فى ثلث القرن الأخير ما بين العشرة إلى العشرين ضعفاً ، كان معنى ذلك أن تلك الأمة كانت تملك من مديونيتها لبريطانيا ما يزيد على عشرين مليارا من

---

(١) سنة ١٩٨٥م .

الدولارات ، هذا فضلاً عن إيراد الدولة ودخلها من الجباية التي تتمثل في ضرائب الأرض والشركات والمصانع والجمارك ورسوم الإنتاج ، وضرائب الممولين الأفراد ، وغير ذلك من الموارد الأخرى .

فما هو الموقف المالي لذلك البلد بعد مصادرات السلطان للأرض والممتلكات والشركات والأموال ، وبعد أن مارس الفلاحة والتجارة والصناعة ؟ لقد باتت هذه المؤسسات تشكو الكساد ، وصارت عبئاً على الدولة بعد أن كانت عوناً لها ، فاختل الوضع الاقتصادي وبلغت ديون ذلك البلد لدول أوربا وأمريكا والبنوك أرقاماً فلكية من الدولارات لا يعلم إلا الله كيف يمكن سدادها .

لقد صدق ابن خلدون حين قال : إن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا مفسدة للجباية ، ويبقى بعد ذلك سؤال هو : ما عسى أن يقوله ابن خلدون لو علم أن السلطان لم يكتف بالاشتغال بالتجارة ، ولكنه قبل أن يفعل ذلك قدم له بمصادرة الأراضي والأموال والممتلكات ، وحرم على الجماعات العمل لحسابهم الخاص بالاشتغال في الفلاحة الواسعة أو التجارة المشتركة أو الصناعات المتقدمة ؟



المراجع والمصادر

- القرآن الكريم .
- تفسير الطبرى (جامع البيان عن تأويل آى القرآن) .
- مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير .
  للشيخ عبد الحميد بن باديس .
  طبعة وزارة الشئون الدينية بالجزائر .
- مقدمة ابن خلدون ، طبعات مختلفة .
- كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر – طبعة بولاق .
- التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً – تحقيق محمد بن تاويت الطنجي ، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر .
- الإحاطة فى أخبار غرناطة للسان الدين بن الخطيب ط مصر ١٩٥٦ .
- اللمحة البدرية فى تاريخ الدولة النصرية للسان الدين بن الخطيب
- السلوك فى دول الملوك للمقريزى .
- الخطط والآثار للمقريزى .

- الخطط للمقريزى .
- حسن المحاضرة فى تاريخ مصر والقاهرة للسيوطى .
- صبح الأعشى فى صناعة الإنشا للقلقشندى .
- الأحكام السلطانية للماوردى .
- الأحكام السلطانية لأبى يعلى .
- أخبار الأئمة الرستميين لابن الصغير ط الجزائر .
- أعلام الموقعين لابن قيم الجوزية .
- الاقتصاد فى الاعتقاد للإمام الغزالى .
- رفع الإصر عن قضاة مصر لابن حجر العسقلانى .
- الضوء اللامع فى أعيان القرن التاسع للسخاوى .
- السيرة الكاملية لابن النفيس .
تحقيق عبد المنعم محمد عمر - ط مجمع البحوث الإسلامية .
- المنهل الصافى لجمال الدين أبى المحاسن بن تغرى بردى .
- كتاب الولاة وكتاب القضاة للكندى .
- نفح الطيب للمقرى تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد .
- تاريخ الأمم والملوك للطبرى .
- مروج الذهب ومعادن الجوهر للمسعودى .
- الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى لأبى العباس أحمد بن خالد الناصرى .
- فلسفة ابن خلدون الاجتماعية لطه حسين ترجمة محمد عبدالله عنان . المجلد الثامن من مجموعة مؤلفات طه حسين - ط. دار الكتاب اللبنانى بيروت والقاهرة .

- ابن خلدون : حياته وتراثه الفكرى لمحمد عبدالله عنان - ط ثالثة لجنة التأليف والترجمة والنشر .

- عبد الرحمن بن خلدون للدكتور على عبدالواحد وافى ، سلسلة الأعلام ، الهيئة المصرية للكتاب .

- دراسات عن مقدمة ابن خلدون لساطع الحصرى .

- النبوغ المغربى لعبد الله كنون .

- نظرية ابن خلدون التاريخية والاجتماعية لكامل عياد .

- فكر ابن خلدون للدكتور محمد عابد الجابرى - ط دار الطليعة بيروت .

- العروبة والشعوبيات الحديثة لمحمد جميل بيهم - ط بيروت .

- أعمال مهرجان ابن خلدون : المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ١٩٦٠ .

- ابن خلدون والفكر العربى المعاصر : المنظمة العربية للتربية والثقافة - ط الدار العربية للكتاب تونس .

- تاريخ الفلسفة فى الإسلام تأليف دى بور وترجمة دكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة - ط لجنة التأليف والترجمة والنشر .

- دراسة التاريخ لتوينبى المجلد الثالث (نمو الحضارة The Growth of Civilization) .

- مجلة مدرسة اللغات الشرقية الجزء الأول من المجلد السابع - بحث للأستاذ جب بعنوان « الأساس الإسلامى للنظرية السياسية لابن خلدون » .

- مجلة الاسبكتادور El Espectador المجلد الثامن مدريد ١٩٣٤ بحث لخوسية أورتيجا بعنوان « نظريات ابن خلدون فى المسائل الإفريقية » .

- مجلة دويتشه رونتشاو الألمانية Deutsche Rundschou عدد يناير ١٩٢٣ بحث للمؤرخ فون فيسيندونك بعنوان « ابن خلدون مؤرخ الحضارة العربى فى القرن الرابع عشر » ترجمة محمد عبد الله عنان وملحق بكتاب « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » لطه حسين .
- نشرة الأكاديمية الملكية بتوريتو سنة ١٩٣٠ المجلد الخامس ، بحث للأستاذ جابريللى بعنوان « العقلية وفلسفة التاريخ عند ابن خلدون » .

□○□○□

محتويات الكتاب

رقم الإيداع ٤٠٢٧ لسنة ١٩٩٢
الترقيم الدولى
I.S.B.N
977 — 269 — 000 — 4



هذا الكتاب

لقد حظي ابن خلدون بقدر كبير من اهتمامات الدارسين الغربيين والعرب على السواء، فكتبوا الكثير عن نظرياته وآرائه التي تحويها «مقدمته» الشهيرة. غير أن عدداً غير قليل من المستشرقين الذين كتبوا عنه لم يفهموه فهماً دقيقاً، إما لضعف إلمامهم باللغة العربية، أو لغموض بعض اصطلاحاته وعباراته على أفهامهم.

إن المؤلف — وهو عالم وباحث مدقق قدير — تناول نظريات ابن خلدون السياسية والاجتماعية والتاريخية بالعرض والتحليل والمناقشة، مبينا أنها انبثقت من أصل إسلامي خالص، ونبعت من مبادىء إسلامية أصيلة، وألقى الضوء على جوانب شخصية ابن خلدون وروافد ثقافته وفكره، كما ناقش نظرته إلى العمران، والخلافة الإسلامية والإمامة وولاية العهد، مناقشة جادة، ولم يغفل نظرية ابن خلدون في العصبية، وكيف جعل منها — ابن خلدون — بديلا عن الخلافة.

وأوضح المؤلف بالوثائق والبراهين أن جميع آراء ابن خلدون ونظرياته صدرت من معين إسلامي محض وروافد قرآنية خالصة.

والتزم الأستاذ المؤلف الحيدة والموضوعية والأمانة العلمية حين ناقش آراء بعض الدارسين المعاصرين الذين اختلفت آراؤهم حول ابن خلدون ونظرياته، كاشفا عن كثير من العناصر التي أغفلوها ومصححا لكثير من الجوانب التي خفيت عليهم.

الناشر

الدار المصرية اللبنانية — طباعة • نشر • توزيع
DML
AL-DAR AL-MASRIAH AL-LUBNANIAH — PRINTING — PUBLISHING — DISTRIBUTION